BS1515
.F953
copy 1

LIBRARY OF PRINCETON
* MAR 8 1907 *
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BS1515
Section .F953
copy 1

Der Gottesknecht des Deuterojesaja.

Eine kritisch-exegetische und biblisch-theologische Studie

von

Lic. theol. Gerhard Füllkrug.

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1899.

Meinen teuren Eltern,

dem Königlichen Superintendenten und Pastor prim.

Herrn August Füllkrug

und Frau Ottilie Füllkrug, geb. Lehmann

zu Krotoschin

in Dankbarkeit gewidmet.

Inhalts-Uebersicht.

Seite

Einleitung 1
I. Kritisch-exegetische Untersuchungen 2
Cap. 41, 8 ff. 2
Cap. 42, 1—4 3
I) 42, 6. 7 gehören nach Inhalt und Form zu 1—4 6
II) 42, 1—7 stammen von Dtjes. 9
Uebersetzung von 42, 1—7 9
42, 1—7 im Zusammenhang untersucht 10
III) Der Ebed in 42, 1—7 ist ein Individuum 14
IV) 42, 1—7 ist während oder nach dem Siege des Cyrus über Krösus geschrieben, geraume Zeit nach 41, 29 und einige Zeit vor 42, 8 ff. 16
Zusammenfassung der über 42, 1—7 gefundenen Ergebnisse . 19
Cap. 49, 1—6 20
I) 49, 1—6 hängt mit seiner Umgebung nicht organisch zusammen, berührt sich aber in dem Gedanken mit v. 7 ff. 24
Uebersetzung von 49, 1—6 28
49, 1—6 im Zusammenhang untersucht 28
II) In diesem Stücke redet ein Individuum von sich 31
III) 49, 1—6 darf Dtjes. nicht abgesprochen werden. Es ist nur ein Zeitraum zwischen Cap. 48 und 49 zu konstatieren . . 33
IV) 49, 8 und 9_a stehen in keinem näheren Zusammenhange mit 1—6 33
Zusammenfassung der über 49, 1—6 gefundenen Ergebnisse . 34
Cap. 50, 4—9 34
I) Sachlich besteht kein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden 35
II) Der Verfasser von 10—11 hat an 4—9 anknüpfend geschrieben 37
III) v. 10—11 stammen von Dtjes. 38
IV) 51, 4—6 stammen vom Verfasser der Ebed-Jh.-Stücke . . . 38
Uebersetzung von 50, 4—9 39
V) Aus Inhalt und Sprache von 50, 4—9 läßt sich nichts gegen deuterojes. Abfassung folgern 41
50, 4—9 im Zusammenhange untersucht 41
VI) 50, 4—9 handeln von dem Ebed aus 42, 1 ff. und 49, 1 ff. . 44
VII) Dieser Ebed ist ein Individuum 45
Zusammenfassung der über 50, 4—9 gefundenen Ergebnisse . 45

Seite

Cap. 52, 13—53, 12 45
I) Es hat mit seiner Umgebung keinen organischen Zusammenhang 46
II) Es bildet ein zusammenhängendes Ganzes. 53, 1 redet der Prophet und weist damit auf die folgenden Verse hin, in denen er im Namen des Volkes Israel spricht 48
Uebersetzung von 52, 13—15 49
Uebersetzung von 53, 1—12 52
III) Der Knecht Jhs.' ist in diesem Stück ein Individuum . . . 56
IV) Das Stück für sich betrachtet läßt gegen deuterojesajan. Abfassung schließen 56
V) Sein Verfasser hat wohl eine ältere Vorlage benutzt 59
VI) Es ist der Verfasser von c. 40 ff. 60
VII) Dtjes. hat eine auf reellen Thatsachen ruhende Vorlage zu einer prophetischen Schilderung des Gottesknechtes umgearbeitet . . 62
VIII) Das Stück ist erst nach der Rückkehr aus dem Exil in der Heimat geschrieben 68
Zusammenfassung der über 52, 13—53, 12 gefundenen Ergebnisse 68
General-Ergebnis 69

II. Biblisch-theologische Untersuchungen 70
Gedanken-Inhalt und Fortschritt von c. 40 ff. 70
Wieviel von Jes. 40—66 ist überhaupt Deuterojes. zuzuschreiben? . 75
Cap. 54 und 55 sind von einem Geistesgenossen des Dtjes. nach 537 in Babel verfaßt 79
Cap. 56—59, 63—66 sind von späterer Hand verfaßt oder aus Bruchstücken zusammengestellt 80
Cap. 60—62 sind von demselben Verfasser wie 54—55 . . . 80
Es kommen für unsern Zweck, die Person des Ebed zu betrachten, also nur Cap. 40—53 in Betracht, die ein Werk Dtjes.' sind 81
3 Gedankenreihen ziehen sich durch die Ebed-Jh.-Stücke hindurch . . 81
I) Die Parallele zur Zeit der Befreiung aus Aegypten, welche deutlich beweist, daß dem Verfasser bei der Abfassung der Ebed-Stücke Moses als Erretter und Befreier seines Volkes aus der Knechtschaft und als Stifter einer neuen Religion vor Augen gestanden habe 82
Dieses wird auch durch den Ausdruck berith am bewiesen . . 85
II) Die glänzende Wiederherstellung des jüdischen Volkes, das Scharen der Heidenvölker um Israel 85
III) Die Befreiung des jüdischen Volkes aus dem Exil (Hauptthema) 87
Wie kann der Einzel-Ebed den Volks-Ebed erlösen? 87
Wie kommt Verfasser zu dem Namen „Ebed Jh.'"? 87
1) Durch die Parallele zu Mose, dem Ebed Jhs.' 88
2) Vielleicht durch das Bruchstück Cap. 53, in dem der Name „Ebed" enthalten gewesen sein kann 88

Seite

3) Was Israel unter den Völkern der Welt ist, das ist unser Ebed unter den Leuten des Volkes Israel „Der Träger der Offenbarung Jhs.', um seinen Heilsrat zu verkünden und hinauszuführen" 90

Der Ebed ist ein erneuerter ברית Gottes mit seinem Volke, seinem עם Israel 91

Betrachtung der Ebed-Jh.'-Stücke im Zusammenhange . . . 91

1) Die Person des Ebed 92

2) Die Eigenschaften des Ebed 92

3) Der Beruf des Ebed 94

a) am Volke Israel 94

b) an den Heiden 95

4) Das Ergehen des Ebed 96

a) sein Leiden 97

b) sein Sieg. In dem Vorbilde (Typus) des Einzel-Ebed lag eine gewaltige Trostweissagung für das ganze Volk 101

Welches war das geistige Bild, das vor des Profeten Seele stand? 101

Auf Grund der gewonnenen Resultate: daß der Ebed ein Individuum, daß er als Befreier und Erneuerer seines Volkes und als Erleuchter der Heiden gedacht, daß in seinem Ergehen ein für das Volk vorbildlicher Typus geschildert ist, bauen wir unsre eigene Ansicht über den Ebed auf. Wir nennen ihn:

I) eine Gestalt sicherer Erwartung 102

II) eine Gestalt sehnsüchtiger Hoffnung 106

III) eine Gestalt profetischer Schauung 109

Wie verträgt sich die zukunftsgeschichtliche Auffassung mit der Schilderung des Ebed in der Vergangenheit? 111

Anführuug von ähnlich lautenden Ansichten moderner Kritiker . . . 112

Die Ansichten der nachexilischen Schriften A. Ts. über den Ebed . . 114

Die Ansichten der Schriften des N. Ts. über den Ebed 116

Sind jene Ebed-Jh.'-Lieder direkte messianische Weissagungen? . . . 116

Sind sie unbewußte messianische Weissagungen? 117

Sind sie überhaupt Weissagungen? 117

Die Weissagungen vom Ebed haben sich in der Zeit und unter der Bedingung, wie sie Dtjes. erwartete, nicht erfüllt 118

Ihre wahre Erfüllung in Christo 118

Gleiche Ansichten 118

Die Weissagung Deuterojesajas vom Ebed Jh.' eine „soterische" . . 119

Einleitung.

In keiner theologischen Disziplin sind die wissenschaftlichen Untersuchungen und Resultate so sehr den Schwankungen und subjektiven Ansichten und Beurteilungen der Einzelnen unterworfen, als im Gebiete des Alten Testaments. Durch die bahnbrechenden Untersuchungen hervorragender Gelehrter in den letzten Dezennien ist die frühere wissenschaftliche Ansicht über das A. T. völlig auf den Kopf gestellt, dadurch ist aber auch den weitgehendsten Folgerungen und Behauptungen Thür und Thor geöffnet. So ist es gekommen, daß über manche Stücke des A. Ts. hervorragende Gelehrte eine ganz verschiedene Ansicht haben; ich denke nur an die Abfassungszeit des Buches Hiob, die von dem einen (Reuß) in das 9. oder 10. und von dem andern (Kautzsch) in das 5. Jahrhundert v. Chr. gerückt wird, ich denke ferner an die verschiedenartigen Ansichten über manche Psalmen und ich denke schließlich an die durchaus verschiedenen Ausführungen über die Bedeutung des Ebed Jahweh im II. Teile des Jesaja. Diese so ganz verschiedene Beurteilung mancher Stücke des A. Ts. liegt jedoch nicht an der mangelnden Objektivität der Kritiker, sondern vielmehr daran, daß manche Stücke sich auch jetzt immer noch einer ganz klaren und scharfen Beurteilung entziehen, daß sie uns wie erratische Blöcke mitten in einem großen grünen wohlbebauten Felde anmuten und daß sie wie ein unteilbarer Rest in dem Ganzen des A. Ts. zurückbleiben. All' unser Wissen und Verstand reicht doch eben noch nicht aus, jene oft so wunderbaren Fäden zu entwirren, die sich durch die Schriften des Alten Bundes hindurchziehen, und jene dunklen Verhältnisse klarzulegen, die manche Stücke in jenen Schriften noch verhüllen

und bedecken. So ist es menschlich erklärlich, daß die altteſt. Wiſſenſchaft vor nicht wenigen Stellen haltmachen muß. Vielleicht wird auch da die kommende Zeit unter der göttlichen Leitung und Erleuchtung Wandel ſchaffen und uns manches bis jetzt noch Unaufgeklärte in hellerem Lichte erſcheinen laſſen.

Auch die folgende Unterſuchung beſchäftigt ſich mit einem ſolchen erratiſchen Block, mit einem unteilbaren Reſt, gewiſſermaßen mit einem X: mit der Perſon des Gottesknechtes im II. Teile des Jeſaja. Es wäre ja leichter und einfacher, ein noch unbebautes Feld des A. Ts. zu beackern und zu bebauen, aber die vielumſtrittenen und vielumworbenen Stücke reizen den Forſcher mehr. Außerdem ſagt man, daß grade in den unteilbaren Reſten viel Weisheit und Wahrheit ſtecke, und von hier aus ein helles Licht nach vorwärts und rückwärts falle. Die folgende Unterſuchung giebt ſich nicht der Hoffnung hin, das X löſen, den Reſt beſeitigen, den Block ſprengen und zerlegen zu können, ſie will es nur verſuchen, die alten Dinge von Neuem und vielleicht in einer etwas neuen Weiſe zu beleuchten, den Schutt, der um den Block herum liegt, wegzuräumen und dieſen ſelbſt klar und deutlich herauszuſtellen, vielleicht, daß er dann kleiner erſcheine, und andere durch den offnen Zugang ermutigt ſich ihm nahen und ihn einſtmals mit Gottes Hülfe ſprengen.

In dieſer Vorausſetzung gehen wir nunmehr an die Unterſuchung von Jeſaja cap. 40—66 heran, zu dem Zwecke, uns die Geſtalt des Gottesknechtes recht klar und lebendig vor Augen zu ſtellen.

I. Kritiſch-exegetiſche Unterſuchungen.

In Jeſ. cap. 40—66 iſt an mehreren Stellen von einem Ebed Jahweh die Rede. Um ein richtiges bibliſch-theologiſches Bild von dieſem Ebed zu gewinnen, müſſen wir zunächſt alle Stellen, in denen vom Ebed geredet wird, für ſich und in ihrem Zuſammenhange untereinander betrachten. Zu dieſem Zwecke beginnen wir mit

Cap. 41, v. 8—9 ff. Von v. 8 und 9 ſagt Duhm[1]): „Hier ſcheint Israel als Jhs.' Leibdiener und Favorit gedacht zu ſein,

1) Das Buch Jeſaja S. 278.

ohne daß er noch Aufgaben nach außen hin hätte". Es ist klar, daß hier das Volk Israel gemeint ist.

Cap. 42, v. 1—4 redet Gott wieder von seinem Knecht. Duhm[1]) sagt hiervon: „Es zeigt sich mit c. 42, 5 ff. so deutlich ein neuer Absatz, als wenn Deutjes. damit eine neue Schrift begonnen hätte". Cornill, Bredenkamp (und Duhm früher) fassen v. 1—7 zu einem Liede zusammen. Der Hauptgrund dafür sei, daß c. 42, 8 sich an 41, 29 anschließe. Hier ist von den Götzenbildern die Rede, sie sind Nichts, Wind und Trug; c. 42, 8 fährt dann fort: Ich Jh.', so heiße ich, ich überlasse meine Ehre und meinen Ruhm nicht den Götzen. Diese Gegenüberstellung paßt gut zu dem Schluß von c. 41. Also könnte c. 42, 1—7 zusammengehörend ursprünglich nicht zwischen c. 41, 29 und c. 42, 8 gestanden haben.

Nun findet Duhm, daß c. 42, 5 ein neuer Abschnitt anfange. Richtig ist, daß in v. 1—4 nur vom Knecht Gottes und seiner Thätigkeit die Rede war, v. 5—7 handeln aber von Jh.', haben also einen ganz andern Inhalt. Aber in v. 6 u. 7 zeige sich wieder Ähnlichkeit mit 1—4. Duhm sagt: „Daß Dtjes. wieder spricht, merkt man an dem unruhigen Ton und wortreichen Pathos, aber auch am Inhalt, der nicht mit dem von 1—4 kombiniert werden darf. Dieser Gott, der alles, Menschen und Volk geschaffen hat, der hat Israel (nicht den Knecht Jhs.') besonders berufen, an der Hand gefaßt und will es zu einer hohen Bestimmung führen". Duhm beweist aber durch nichts, daß hier nicht der Knecht, sondern das Volk Israel gemeint sei. Wenn v. 5 fehlte, so könnte 6 u. 7 gut zu 1—4 gehören: Mein Knecht, den ich halte — ich habe deine Hand erfaßt. Auf den ich meinen Geist gelegt habe, daß er den Völkern das Recht bekannt mache — ich bildete und bestimmte Dich zum Volksbunde, zum Licht für die Völker. Duhm konstatiert in 1—4 ein von dem gewöhnlichen „Langverse" abweichendes Versmaß (Vierzeiler). Allerdings erscheint auch uns die Rede in 1—4 bündiger, klingender, in v. 5 breiter, prosaischer. Duhm und Schian[2]) führen den Stil der Verse, das besondre Ebenmaß der Stichen und Strophen, die ruhige Sprache als auffallende Sym-

1) a. a. O. S. 285.

2) Die Ebed-Jh.'-Lieder S. 5 ff.

ptome an. Schian will aber daraus nichts folgern. Für Ausscheidung dieser Verse beweisen sie jedenfalls nichts, wenn auch v. 1—4 dadurch als enger zusammengehörig erscheinen.

Schian sagt: „Die Kapitel tragen eben nicht den Charakter fortlaufender wohlgeordneter Rede, sondern bestehen mehr aus einzelnen Ergüssen". Allerdings würde durch Auslassung von v. 1—4 keine Lücke im Zusammenhang entstehen, aber von welchem Stücke in c. 40—66 könnte man mit Sicherheit behaupten, daß es in seinem Zusammenhang unentbehrlich sei?

Cornills These, daß c. 42, 8 u. 9 gut zu 41, 29 passe, läßt sich hören. Ein guter Zusammenhang wäre dann allerdings erreicht, also ist es wohl möglich, daß 42, 1—7 ursprünglich nicht zwischen diesen beiden Stücken gestanden habe, aber 42, 8 u. 9 kann auch durch Versehen an seine jetzige Stelle gekommen sein und dann wäre der Zusammenhang sofort gestört. Außerdem sind Gedanken, wie die in 41, 29 und 42, 8 ausgesprochenen bei Dtjes. ganz vulgär und finden sich noch an andern Stellen, die auch in keinem Zusammenhang stehen. Nur die Möglichkeit einer Ausscheidung von 42, 1—7 ist da, weiter nichts. Dillmann[1]) meint, daß c. 42 ein durchdachtes Ganzes bilde, es zeichne die hohe Würde und weltgeschichtliche Aufgabe Israels, zu deren Lösung es jetzt vorwärtsgehe, und als Gegensatz dazu den Zustand des Volkes, wie es zur Zeit noch ist, gar wenig seiner Würde und Bestimmung angemessen. — Dem steht gegenüber, daß 1—4, 5—7 einzelne Absätze bilden.

Nach Schian handelt 1—4 von der Thätigkeit des Knechtes Gottes, 5—7 dagegen, wenn es auf dasselbe Subjekt zu beziehen ist, von seinem Schicksal, kaum von seiner Thätigkeit (das sehe ich gar nicht ein; denn daß er blinde Augen aufthut, Gebundene aus dem Gefängnis hervorholt, ist doch nicht Schicksal, sondern ebenso Thätigkeit, wie in v. 3 u. 4, nur in 6 u. 7 positiv, in 3 u. 4 negativ gefaßt). Vers 8 u. 9 lasse sich mit 1—7 nicht in logischen Zusammenhang bringen und 10—13 sei ein Jubellied, das in gar keiner Verbindung mit dem Vorigen stehe. Also sei der I. Teil von c. 42 keine einheitliche Anlage.

Der Inhalt des Stückes ist für Duhm ausschlaggebend. Er sagt, daß die Ebed-Jh.'-Lieder individuell gedeutet werden müssen, während die andern vom Knechte Gottes redenden Stücke vom Volke

1) Der Prophet Jesaja V. Aufl. S. 385.

Israel sprechen. Darin bin ich mit Duhm vollständig einverstanden. Schian[1]) sagt dagegen: „Ohne, daß darüber vom Verfasser Andeutungen gemacht werden, kann derselbe Begriff nicht ganz verschieden gewandt sein. Es läßt sich nicht beweisen, daß der Ebed in 42, 1—4 notwendig auf eine Einzelperson gedeutet werden müßte". Duhm hätte nur behauptet, nicht bewiesen, daß in diesem noch unbestimmter gehaltenen Gedicht die Hypothese, daß der Knecht Gottes ein Kollektivum sei, sich nicht durchführen lasse. Darauf erwidere ich: Der Knecht Gottes könnte hier allerdings eine Personifikation sein; aber der Verfasser wird Jh.' schwerlich sagen lassen: Diese Mehrheit von Personen, die mein Knecht ist, wird nicht schelten, schreien oder auf der Straße ihre Stimme erheben. Eine Mehrheit, besonders wenn sie ein ganzes Volk bezeichnet, würde doch nie so musterhaft stille sich verhalten. Ganz unverständlich wäre es, wenn von dieser Mehrheit ausgesagt würde, daß sie den geknickten Stab nicht zerbrechen, den glimmenden Docht nicht auslöschen wird. Was soll das heißen? Man könnte sich leichter etwas darunter denken, wenn es nur eine Einzelperson wäre, von der die Rede ist.

„Wenn sich beweisen ließe, daß 42, 1—4 sicher an seiner jetzigen Stelle gestanden hat, so müßte man den Ebed-Begriff von 41, 8 auch hier suchen und 42, 1—4 so auslegen" (Schian). Dies ist vollkommen richtig; denn derselbe Verfasser wird nicht in einem so kurzen Zwischenraume dasselbe Wort in ganz verschiedener Bedeutung gebrauchen. Das ist Schians richtigstes Argument. Man könnte versucht sein, mit ihm die Alternative auszusprechen: Entweder gehört 42, 1—4 in den Zusammenhang, dann bedeutet der Ebed Jh.' hier ein Kollektivum, oder es gehört nicht in den Zusammenhang, dann kann es eine Einzelperson sein.

Wir wollen sehen, wie weit Schian dabei Recht hat. „Daß c. 42, 5—7 sich auf den Ebed bezieht, ist zweifellos, selbst wenn man zwischen diesem Stück und 1—4 gar keinen Zusammenhang annehmen wollte. Es hat dieselben Ausdrücke und redet in II. Sing. jemand an, der mit dem in c. 40—48 stets so angeredeten Ebed unbedingt eins sein muß. Welcher Ebed freilich gemeint ist, ist nicht klar, da der Zusammenhang mit 1—4 nicht feststeht" (Schian).

In v. 1—4 ist vom Berufsgedanken des Ebed die Rede. Ist

1) a. a. O. S. 11.

in v. 5—7 dasselbe der Fall? V. 7 bezieht sich auf אור גוֹיִם in v. 6 (cfr des ל finale in לִפְקֹחַ). Beides zielt also auf ein Subjekt hin. Also spricht v. 7 von einer Thätigkeit des Ebed. Auch der Ausdruck אור גוֹיִם enthält den Berufsgedanken, denn er spricht von einem, der den Völkern Licht, das ist Erkenntnis zu bringen bestimmt ist (cfr. das Thorah-Bringen). „בְּרִית עָם mit dem Verbum muß bedeuten: jemanden zum Bunde, d. h. zur Verkörperung des Bundes machen“ [1]). So auch Dillmann und Duhm. Dillmann sagt: עָם = mit dem Volk, dann heißt בְּרִית עָם „der in dem sich der Bund Gottes mit dem Volke erfüllt“, oder „Verkörperung des Bundes mit dem Volk“. Duhm „Bund eines Volkes“ oder „ein Bund von Volk“.

Schian zieht Dillmanns Fassung vor „Verkörperung des Bundes mit dem Volk“, dies kann sich auf eine Einzelperson, wie auf eine künftige Generation Israels beziehen. Schian kommt zu dem Resultate, daß c. 42, 1—7 wahrscheinlich ursprünglich nicht an diesem Platze gestanden haben, und daß 42, 1—4 einen den übrigen Kapiteln fremden Gedanken zum Begriff des Ebed hinzufüge.

Ich meine, daß große Ähnlichkeit besteht zwischen 1—4 und 6—7. Man vergleiche doch nur: mein Knecht, den ich halte — ich habe deine Hand erfaßt; ich habe meinen Geist auf ihn gelegt — ich habe dich berufen; er soll den Völkern das Recht bekannt machen — er soll ein Licht der Völker, ein Volksbund werden. Es ist doch offenbar sein Beruf, den Völkern das Recht, d. h. die Religion zu geben, ihr Licht zu werden.

Man könnte beide Stellen gut vereinen und sagen: Er wird den geknickten Stab nicht zerbrechen, sondern blinde Augen aufthun. Er wird den schwelenden Docht nicht ausblasen, sondern aus Gefängnis und Finsternis Gebundene und Gefangene hervorholen. Das erste ist im Bilde, das zweite ohne Bild gesagt.

I. Ergebnis.

Nach alledem ist meine Ansicht, daß v. 6 und 7 nach Inhalt und Form zu v. 1—4 gehören.

Was ברית עם anlangt, so halte ich Dillmanns Fassung „Verkörperung des Bundes mit dem Volk“ für besser als die Duhms, dessen Erklärung gekünstelt ist.

1) Schian a. a. O. S. 18.

עם ברית heißt „Volk des Bundes", also Bundesvolk, das ist Israel, mit dem Gott seinen Bund gemacht hat.

ברית עם heißt „Bund des Volkes", also der Bund, den Gott mit seinem Volke Israel gemacht hat.

Der Verfasser wird hier Israel, das Bundesvolk, das es noch immer ist, doch nicht auf einmal den Bund selbst nennen, das hätte doch gar keinen Sinn, das hieße ja: Israel, du bist der Bund, den ich mit dir, Israel, gemacht habe. Also kann mit diesem ברית עם nicht das Volk Israel oder der Ebed, wie er in c. 41, 8 vorliegt, gemeint sein.

Da, wie oben erwiesen, v. 6 und 7 inhaltlich und formell zu v. 1—4 gehören, so muß die hier angeredete Person dieselbe sein wie in 1—4. Der Ebed (ob Kollektiv oder Individuum ist vorläufig gleichgültig) aus v. 1—4 wird hier ein berith genannt. „Ich, Jh.' habe dich berufen, dich zum Lichte der Völker, zum Bunde des Volkes, Bund mit dem Volk gemacht". Berith heißt eigentlich Bündnis, Vertrag. Der Ebed ist also von Jh.' zum Bündnis zwischen ihm (Jh.') und dem Volke gemacht worden, d. h. zur Vermittelung, zur Verkörperung des Bundes mit dem Volk. Unter am kann aber hier nur das Volk Israel (und nicht etwa die Heiden) verstanden sein. Der Ebed ist also der Vermittler des Bundes zwischen Jh.' und dem Volke Israel.

Dillmann[1]) weist in dieser Stelle die Bedeutung von am (neben gojim) als „Völker, Menschen-Geschlecht" ab. Am sei hier Israel und es heiße dann „Bund mit dem Volk", was aber nicht gleich zu „Mittler des Bundes" umgedeutet werden darf, da Bund nirgends = Bindemittel oder gar = Bundesmittler ist, sondern der Ausdruck besagt, ich mache ihn zu dem „in dem der Bund Gottes mit dem Volk sich erfüllt, zur Wahrheit wird"; er ist also die „Verkörperung des Bundes mit dem Volk".

Dem gegenüber halte ich die Erklärung Duhms[2]), am als appositionellen Genitiv anzusehen und zu übersetzen „ich mache dich zum Bunde von einem Volk" für etwas künstlich. Das Volk solle nach Duhm, nicht in seiner jetzigen unglücklichen Zerstreuung, sondern als selbständige Volksgemeinde, der Inbegriff, die Verkörperung des gottmenschlichen Bundes werden. Nach Duhm soll schließlich also hier Israel den Bund Gottes mit

1) VI. Aufl. v. Kittel, S. 381.
2) a. a. O. S. 288.

der Menschenwelt überhaupt verkörpern. Israel sei der Bund Gottes mit den Menschen, der Ausdruck besage also schließlich ganz dasselbe wie der nächstfolgende or gojim. Döderlein, Rosenmüller, Beck fassen am ebenfalls als „Völker", Reuß als Menschen-Geschlecht. Der Duhmschen Erklärung schließen sich an Hitzig und Ewald. Man müßte nach Duhm den zweiten Ausdruck or gojim dann doch auch als appositionellen Genitiv fassen, und das ist unmöglich. Duhm sucht einen sachlichen Parallelismus herzustellen auf Kosten der grammatischen Richtigkeit. Außerdem zeigt (nach Dillmann-Kittel) v. 7 und c. 49, 8, daß der Ebed Jh.' als berith am Israel selbst angeht. Kurz die Duhmsche Fassung trägt einen völlig neuen Begriff in die alttestamentlichen Vorstellungsreihen hinein und läßt sich mit seiner sonstigen Auffassung vom Ebed Jh.' nur so vereinen, daß er hier in v. 5 ff. nur das Volk Israel und nicht den Ebed als angeredete Person annimmt.

R. Kraetzschmar[1]) sagt: „Der Ebed Jh.' heißt berith am, nicht weil er die Berith, etwa »die lebendige Gottesordnung des Volkes« u. a. ist, sondern weil er dem am die Berith bringt, wie den Heiden das Licht; unter am aber ist Israel zu verstehen". — Richtig Valeton[2]): „Jh.' macht seinen Knecht zum Vermittler seiner Berith mit Israel".

V. 5 setzt emphatisch neu ein, um zu sagen, wer es eigentlich ist, der vom Knechte sprach[3]). Klosterman[4]) verbessert הָאֵל in v. 5 in אֵלַי (so hat Jh.' zu mir gesagt). Dillm.-Kitt. behält ha el bei, faßt es als feierliche Einleitung der Rede („der Gott, der eine wahre Gott"), rekurriert dafür auf Ps. 85, 9, wo sich auch ha el jahweh finde. Alles Weitere sei Apposition zu jahweh. Ich sehe keinen Grund dafür, הָאֵל in אֵלַי umzuändern.

Es bleibt noch die These Cornills zu berücksichtigen, daß c. 42, 8 sich sehr gut an c. 41, 29 anschließe. Das ist richtig. Aber was beweist es? Nichts, als daß ein Zusammenhang, der unterbrochen wurde, jetzt wieder aufgenommen ist. Allerdings kann früher 42, 8 unmittelbar neben 41, 29 gestanden haben. Aber so eng ist der Zusammenhang nicht, daß dies durchaus notwendig

1) Die Bundesvorstellung im A. T. II. Teil, c. V, S. 169.
2) Z. a. t. W. XIII, S. 258.
3) Dillm.-Kittel, S. 380.
4) Deuterojes. S. 12.

wäre. Deutjes. hat den Gedanken der letzten Verse von c. 41 nicht einmal aufgenommen, sondern nur den Gegensatz dazu aufgestellt. c. 42, 8 paßt allerdings nicht zu v. 7 und c. 41, 29 nicht zu c. 42, 1; aber das beweist nur, daß c. 42, 1—7 eine besondere Gedankengruppe für sich behandelt, und daß im Vorhergehenden wie im Folgenden von etwas anderm die Rede ist.

Wir haben ferner gesehen, daß der Ebed in c. 42, 1—7 nicht dieselbe Bedeutung hat wie in c. 41, 8 und daß 42, 1—7 in gar keinem Zusammenhang mit seiner Umgebung steht. Daraus läßt sich aber noch nicht folgern, daß 42, 1—7 ursprünglich hier nicht gestanden hat, sondern erst später eingeschoben worden ist. Wohl aber ist es denkbar, daß der Verfasser das Stück 1—7 geraume Zeit nach c. 41 geschrieben hat, als er grade von diesem Ebed-Gedanken erfüllt war und daß er dann wieder nach einiger (aber nicht zu langer) Zeit mit v. 8 fortgefahren habe in Anknüpfung an den Gedanken, mit dem er c. 41 geschlossen. Bei dieser Ansicht braucht man keinen andern Verfasser für v. 1—7 anzunehmen, umsoweniger, da diese Verse sehr verwandt sind mit dem deuterojesajanischen Sprachschatze [1]).

II. Ergebnis.

Nach alledem bin ich der Ansicht, daß der Verfasser von cap. 40 ff. auch das Stück c. 42, 1—7 geschrieben hat.

Ich erwähne noch Einzelnes zur Textkritik. Klostermanns [2]) Aenderung יִכֶּה in v. 4 scheint mir angängig „er wird nicht schlagen", und die des ו vor den 3 Verben in v. 6 in וְ scheint mir wegen des Perfekts im Anfange richtig.

Ich gebe nun eine Uebersetzung der betr. Verse, um dann eine Untersuchung über den Ebed in denselben anzustellen.

v. 1. „Siehe mein Knecht, an dem ich halte,
mein Erwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat,
ich habe meinen Geist auf ihn gelegt,
das Recht wird er den Völkern hinaustragen.

v. 2. Er wird nicht schelten, nicht erheben
und nicht hören lassen auf der Straße seine Stimme.

1) Wie Schian a. a. O. S. 10 nachweist.

2) a. a. O. S. 11.

v. 3. Geknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen
und glimmenden Docht nicht auslöschen,
wahrheitsgemäß wird er das Recht hinaustragen.
v. 4. Er wird nicht schlagen und nicht zerbrechen,
bis er auf Erden festsetzt das Recht,
und auf seine Belehrung werden die Gestade harren.
v. 5. So hat gesprochen der Gott, Jahweh,
der da schuf die Himmel und sie ausspannte,
der da hinbreitete die Erde mit ihren Gewächsen,
der da Leben gab dem Volke auf ihr
und Geist den auf ihr Wandelnden.
v. 6. Ich, Jahweh, habe dich berufen rechtmäßig,
und bei deiner Hand gefaßt,
ich bildete dich und machte dich
zum Volksbunde und zum Licht für die Heiden.
v. 7. Zu öffnen blinde Augen,
herauszuführen aus dem Gefängnis Gebundene,
aus dem Gefangenenhause die in Finsternis Sitzenden".

Es liegt uns nun ob, die Person des Ebed, von dem in obigen Versen die Rede ist, zu untersuchen. Wir werden zunächst klarzulegen haben, ob der Ebed, wie die Einen, so auch Dillmann, sagen, ein Kollektiv ist; oder ob er, wie Neuere, besonders Duhm, behaupten, ein Individuum darstellt. Erst wenn über diese Frage Klarheit herrscht, werden wir uns mit dem Ebed selbst näher beschäftigen können.

Dillmann[1]) sagt nach der Exegese von v. 1—4: „Dies ist das Bild des Ebed Jh.', wie es im Geiste Gottes lebt. Als solches ist es ein Ideal, das [über der Wirklichkeit schwebt und] seiner vollen Verwirklichung erst entgegensieht, [in und durch Israel allerdings, denn Israel ist zum Ebed Jh.'s bestimmt, aber weder mit dem empirischen Israel jener oder irgend einer Zeit, noch mit einem empirischen Bruchteil desselben, sei es Profeten oder das Kollektivum der Frommen, identisch]".

In der VI. Aufl. S. 380 läßt Dillm.-Kitt. die eingeklammerten Worte weg und fügt statt dessen hinzu: „Der Verfasser kann den Ebed als gegenwärtig wissen, aber jedenfalls hat er zugleich

1) a. a. O. V, S. 387.

eine hohe Zukunft"; er drückt sich also über die Person des Ebed hier vorsichtiger aus.

Knobel[1]), der auch v. 1—7 zusammennimmt, erklärt am Anfang seiner Exegese zu dieser Stelle: „Unter dem Ebed Jh.' ist hier der theokratische Kern des Volkes zu verstehen, zu welchem besonders die Priester und Profeten gehörten". Diese Ansicht sucht Knobel dann in der Exegese zu beweisen. Während sich also Dillmann[V] sehr unbestimmt ausdrückt, bald sagt „Israel ist zum Ebed bestimmt", bald „der Ebed ist weder mit dem empirischen Israel, noch mit einem Teile desselben identisch", während ferner Knobel hier unter dem Ebed den theokratischen Kern des Volkes, also eine Mehrheit annimmt, sagt Duhm[2]) einfach und scharf „daß der Knecht Jhs.' ein Kollektiv sei, diese oberflächlichste aller Auskünfte, läßt sich selbst gegenüber dem ersten noch unbestimmter gehaltenen Gedicht (42, 1—4) nicht durchführen".

Wir wollen die Frage, ob der Ebed ein Singular oder ein Plural, mit anderen Worten: ein Individuum oder ein Kollektivum sei, aus den betr. Versen zu beantworten suchen.

Zunächst deuten die Ausdrücke „mein Knecht, mein Erwählter", sodann die Aussagen vom Knecht in der 3. und 2. Person Singul. auf ein Individuum hin. Ein Kollektiv könnte nur dann gemeint sein, wenn dieses sehr stark personifiziert und diese Personifikation strikte durchgeführt wäre. „Diesen Knecht hält Jh.'. Er hat ihn berufen, seine Hand erfaßt und ihn gebildet. Wohlgefallen hat er an ihm, seinen Geist hat er auf ihn gelegt". Knobel[3]) sagt ganz einfach, dies ist alles vom theokratischen Kern ausgesagt. Wohl könnte man damit einverstanden sein bei den Ausdrücken „den ich halte, an dem ich Wohlgefallen habe, den ich berufen und gebildet habe". Aber „ich habe deine Hand erfaßt" ist schon eine sehr starke Personifikation, und „auf den ich meinen Geist gelegt habe", von einer Mehrheit ausgesagt, faßt diese Mehrheit doch so straff als Einheitsbegriff zusammen, daß man sich nicht recht vorstellen kann, wie da noch der Gedanke einer Mehrheit aufrecht erhalten werden soll.

Ferner wird vom Ebed ausgesagt „er wird nicht schelten, noch

1) Der Profet Jesaia S. 324.
2) a. a. O. S. 287.
3) a. a. O. S. 324.

laut rufen und schreien, er wird nicht schlagen, noch zerbrechen, noch auslöschen". Diese Worte gehen, — zunächst noch negativ — auf den Beruf des Ebed ein. Knobel[1]) sagt dazu: „Seine Sendung erfüllt der Ebed Jh.' in der Weise, daß er nicht schreit noch ruft auf der Straße, sondern in ruhigem Zwiegespräch und ernster Versammlung lehrt". Wohl könnte diese negative Aussage vom Ebed Jh.' berechtigter erscheinen, wenn man dabei an eine Mehrheit dächte, als bei einer Einzelperson; denn bei einer Mehrheit läge der Gedanke eher nahe, daß sie lärmend und rufend durch Straßen und Plätze zieht. Aber sogleich wird dieser Gedanke an eine Mehrheit wieder wankend gemacht, wenn man liest „geknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen und glimmenden Docht nicht auslöschen". Das heißt doch mit andern Worten: der Ebed wird den Mut- und Trostlosen nicht noch mehr beugen durch „harte und niederschlagende Reden". Solche Reden kann doch immer nur ein Einzelner führen, ein Mensch kann den andern durch Scheltworte beugen, durch Trostesworte aufrichten; von einer Gesamtheit, einer Mehrheit wird man dieses aber nicht gut aussagen können.

Und nun erst die positive Seite des Ebed-Berufes: „Er wird den Völkern das Recht hinaustragen — und zwar wahrheitsgemäß, auf Erden wird er festsetzen das Recht, auf seine Belehrung werden die Gestade harren. Jh.' hat ihn bestimmt zum Volksbunde, zum Lichte für die Heiden. Blinde Augen soll er öffnen, Gefangene aus dem Gefängnis herausführen".

Duhm[2]) sagt dazu: „Er legt als Schriftgelehrter das Recht und die Thorah aus, lehrt alte längst geoffenbarte Wahrheit und steht den Einzelnen mit den Mahnungen und Tröstungen der Religion seelsorgerisch bei. Er wirkt durch Belehrung, Unterredung und durch sein Beispiel, und nicht auf den Gassen, sondern im Versammlungshause, im Kreise der Gelehrten und Wißbegierigen, am Tisch oder am Krankenlager des Privatmanns". Duhm faßt durch seinen Lieblingsausdruck „Thorah" den Begriff von mischpat wohl zu eng. Uns scheint die Erklärung Dillmanns „der göttliche Rechtswille als Objekt des religiösen Glaubens und Norm des sittlichen Handelns, Inbegriff der Jahweh-Religion" die

1) a. a. O. S. 324.
2) a. a. O. S. 286.

richtigste. Unter mischpat ist wohl in dieser und in allen übrigen Stellen die geläuterte und vergeistigte Religion, wie sie der Verfasser und die anderen Profeten erstrebten und erwünschten, mit Jh.' als Mittelpunkt zu verstehen. Und nun bedenke man: eine Mehrheit soll den Heiden-Völkern die wahre Religion bringen, ja auf Erden diese Religion festsetzen; die Gestade, d. h. die fernen Länder werden auf die Belehrung durch diese Mehrheit harren und warten! Am klarsten tritt nun aber der Berufsgedanke des Ebed in v. 6 hervor. Jh.' hat diesen Ebed zum Volksbunde und zum Lichte für die Völker bestimmt. Knobel[1]) bringt hier sofort wieder seinen theokratischen Kern an und sagt: die wahren Theokraten sollen ein Volksbund werden. Sie selbst haben durch das Festhalten an Jh.' und durch Vertretung seiner Sache Zusammenhang und Einheit; sie „bilden eine echte Jh.'-Gemeinde, einen heiligen Bund, durch welchen die andern Exulanten vereinigt und zusammengehalten werden. Die Verbindung des Ganzen ruht auf den Theokraten und besteht in ihnen; ohne diese würde das Volk vereinzelte Exulanten und Gemeinden bleiben, sie sind die wahre Volksverbindung".

Dillmann[1]) bemerkt dazu passend, die Fassung des Volksbundes als eng verbundene Schar von Frommen, eines Kernbundes im Volk, giebt dem Bund einen Sinn, den berith nie hat, ebensowenig ist es jemals konföderativ: Zusammenbindung der jetzt zerstreuten Bestandteile Israels zu einem Volk.

Wie nun eine Mehrheit — sei es der theokratische Kern des Volkes oder sonst etwas anderes — den Bund Gottes mit dem Volke darstellen soll, ist nicht recht einzusehen. Sofort klar wird die schwierige Stelle jedoch, wenn man an ein Individuum, eine Persönlichkeit denkt, welche Gott zum Bunde mit dem Volk gemacht habe. Dieses Individuum soll den Vertrag Gottes mit seinem Volk realisieren, es soll Gott gegenüber die Pflichten des Volkes und dem Volke gegenüber die Gabe Gottes leisten.

Während der Ebed nun ein Bund zwischen Jh.' und dem Volke Israel wird, soll er ein Licht der Heiden werden, d. h. ein Erleuchter und eine Leuchte der Heiden. Auch bei diesen Worten läßt sich schwer vorstellen, wie eine Menge zur Leuchte oder gar zum Erleuchter von Heidenvölkern werden kann. Nur ein Einzelner

1) a. a. O. S. 325 f.
2) a. a. O. S. 388.

wird „den Heiden das Recht hinaustragen“ können, d. h. ihnen die wahre Religion bringen; denn wenn viele zur Leuchte werden, dann giebt es eben viele Leuchten und nicht eine. Wie soll denn ferner diese ganze Menge sich aufmachen und nach allen Seiten zu den Heiden hinausziehen, um ihnen die wahre Religion zu bringen? Eine Einzelpersönlichkeit kann es nur sein, aber auch eine ganze Persönlichkeit, die einen solchen Beruf, eine solche Aufgabe auch zu erfüllen imstande ist. Und durch Verbreitung der wahren Religion soll der Ebed die Augen der geistig Blinden aufthun, die, welche in Gefängnis und Finsternis sitzen, daraus hervorholen, d. h. sie erleuchten und es helle um sie machen. Auch hierbei wird man nur mit Mühe die Vorstellung aufrecht halten können, daß solches Aufgabe einer Mehrheit von Personen sei. Verschlossene Augen sind immer nur durch einen Arzt geöffnet worden, Gefangene durch einen Retter befreit und die mit Blindheit geschlagenen geistigen Augen eines Menschen sind auch nur durch das erlösende und befreiende Wort eines andern Menschen aufgethan worden, mit einem Male, wie durch einen Blitz erhellt, und nicht durch das Zureden und Vorreden vieler Menschen.

III. Ergebnis.

Ich denke durch diese Einzelexegese dargethan zu haben, daß der Ebed, von dem in c. 42, 1—7 die Rede ist, nicht ein Kollektivum, eine Mehrheit ist, sondern nur ein Individuum, eine Einzelpersönlichkeit sein kann.

Es erübrigt noch, über die Abfassungszeit von c. 42, 1—7 klar zu werden. Duhm[1]) scheidet dieses Stück sowie die 3 andern folgenden „Ebed-Jh.'-Lieder“ aus, schreibt sie einem nachexilischen Schriftsteller zu und erklärt sie für zufällig in diese Schrift hineingekommen. Julius Ley[2]) sagt überhaupt von cap. 40—66: „Die vielen Widersprüche, schroffen Uebergänge lassen deutlich erkennen, daß die Reden in langen Zwischenräumen abgefaßt sind. Sie wurden einzeln zu verschiedenen Zeiten geschrieben und wahrscheinlich in der Versammlung der Volksgenossen vorgelesen und verbreitet“.

Damit würde auch unser II. Ergebnis übereinstimmen. Betr.

1) a. a. O. S. 285.

2) „Historische Erklärung des II. Teiles des Jesaja“.

c. 42, 1—7 sagt Ley: „Zwischen dieser und der vorangehenden Rede liegt offenbar ein Zeitraum von mehreren Jahren, während welcher Cyrus den Krösus mit seinen Verbündeten besiegt und sich dessen Landes bemächtigt hatte. Der Prophet sah seine Weissagung erfüllt und konnte sich zur Bestätigung der Wahrhaftigkeit seiner Weissagung hierauf berufen (v. 9)". Diese Weissagung sei wohl in 41, 25 gegeben. Die Exegeten sind sich darin einig, daß in diesem Vers Cyrus gemeint sei. Sein Auftreten hat niemand vorhergewußt, oder vorhergesagt, darauf scheint c. 42, 9 gut zu passen: Die ersten Dinge sind eingetroffen, nun sage ich neue an und gebe sie zu hören, noch ehe sie sprossen. Nach Cornills These und unserer Annahme führt v. 8 f. den Gedanken von 41, 29 weiter. So nimmt v. 9 anscheinend auf 41, 25 und 26 Bezug. Der Verfasser dieser beiden Stellen sagt in der 2. also, daß dasjenige eingetroffen sei, was er in der 1. geweissagt habe. Der Gewaltige, den Jh.' erweckt hatte, war also gekommen und hatte Fürsten zertreten, als wären sie Thon. „Die Erwartung des Propheten und der Exulanten dagegen", fährt Ley fort, „daß Cyrus nach Besiegung des Krösus gegen Babylon einen Feldzug unternehmen und die Judäer freigeben würde, war noch immer unerfüllt geblieben. Der Prophet erkannte hieraus, daß Cyrus zwar von Gott berufen sei, um ein Strafgericht an den Völkern und schließlich auch an Babylon zu vollführen und auch Israel zu befreien, daß aber das wahre und eigentliche Heil seines Volkes nur vom Ebed Jh.' ausgehen könne, der in Milde und Gerechtigkeit Israel und die Völker zur Erkenntnis des wahren Gottes und seiner Lehre führen und ein Gottesreich stiften werde. Mit dieser freudigen Aussicht tröstete er die vergebens auf Erlösung harrenden Exulanten (1—9)". Will man das Stück c. 42, 1—7 nicht (mit Duhm) als zufällig an seine jetzige Stelle gekommen, oder (mit Schian) durch einen späteren Ergänzer, der sich an Deutjes. anlehnte, für eingetragen erklären, will man es an seiner jetzigen Stelle belassen, ohne doch (mit Dillmann) in den entgegengesetzten Fehler zu fallen und das Ganze (c. 40 ff.) für einen harmonischen Aufbau Deuterojesajas zu halten, so bietet sich als willkommene Annahme die Ley'sche Hypothese dar, die einen beträchtlichen zeitlichen Zwischenraum zwischen cap. 41 und 42 setzt. Auch wir glauben, daß ein solcher besteht und zwar zwischen c. 41, 29 und c. 42, 8 f., ferner, daß das Stück 42, 1—7 in diesem Zwischen-

raum geschrieben sei, ohne Zusammenhang zunächst mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, aber darum doch von demselben Verfasser, mit demselben Sprachschatz und aus demselben großen Gedankenkreise heraus. Es bringt einen plötzlich auftauchenden neuen Gedanken, der dicht neben die andern Stücke gestellt, allerdings etwas Fremdartiges hat.

IV. Ergebnis.

Deshalb meine ich, daß das Stück c. 42, 1—7 während oder nach dem Siege des Cyrus über Krösus geschrieben sei, geraume Zeit nach cap. 41, 29, und einige, wohl aber nicht allzulange Zeit vor c. 42, 8 ff.

Dieses Stück ist wohl wie ein profetischer Trostruf hinausgeschleudert in die Volksmenge, in der Volksversammlung verlesen und vielleicht unter dem Volke verbreitet. Da Deutjes. wohl in Babel lebte, ist es höchstwahrscheinlich auch in Babel verfaßt. —

Als nächste Stelle kommt in Betracht **cap. 42, v. 18 und 19.** Dillmann[1]) sagt dazu: „Gegen das Idealbild des Knechtes, an dessen Verwirklichung Gott jetzt mit Macht herantritt, steht nun freilich das Volk wie es jetzt ist, in einem seltsamen Kontrast, und diesen Abstand von dem, was es sein soll, ihm klar zu machen, fällt hier zum ersten Male die Stimme ernsten Tadels ein. Aufruf an die Tauben zu hören und an die Blinden aufzublicken. Die Anrede an Blinde und Taube ist überraschend, man weiß nicht sofort, an wen sie geht. Daher v. 19 die Wendung: wer anders kann gemeint sein, als mein Knecht, mein Bote, derselbe, von dessen hoher Bestimmung und großer Zukunft zuvor die Rede war, Israel". Dillmann nimmt hier also den Knecht Jhs.' wieder in der Bedeutung „Volk Israel".

Duhm[2]) sagt zu der Stelle: „Die Blinden sind die Israeliten; sie werden Jhs.' Knechte (Septg. »Knechte«) genannt und »mein Bote, den ich sende». Das Letztere fehlt in den Septg. und wird in den Targum und der Vulgata anders übersetzt. Ist der Text richtig, so wird Israels als Jhs.' Vertreter in der Welt gedacht, der Jhs.' Wort besitzt und weiter zu geben vermag. Dann ist diese ganze Darstellung vom Knechte Jhs.' das direkte Widerspiel

1) V, S. 391.
2) a. a. O. S. 292.

von v. 1–4 und Dtjes. müßte der sonderbarste Schriftsteller von der Welt sein, wenn er in einem und demselben Zusammenhang so durchaus widersprechende Aussagen über dasselbe Subjekt gemacht hätte, ohne auch nur mit einer Silbe anzudeuten, daß er (wie die Exegeten wollen) das eine Mal an eine empirische, das andere Mal an eine ideale Größe denke".

Schian[1]) sagt: „Der Text von c. 42, 18—20 erlaubt wegen unsicherer Ueberlieferung keine recht sicheren Schlüsse; wenn man ihn aber für wesentlich richtig überliefert hält; so wird eine Ausscheidung von v. 19 notwendig"; v. 19 sei nichts als eine überflüssige Erklärung zu v. 18; v. 20 fahre in der Anrede fort, wodurch v. 19 noch mehr isoliert werde.

Das ist ja nun allerdings das Einfachste, hier ein non liquet zu statuieren und v. 19 ganz auszuscheiden, wodurch dann ja ein ganz guter Zusammenhang zwischen v. 18 und 20 hergestellt würde. Die Verderbnis im Text von v. 19 wird auch klar durch die abweichenden Lesarten der Septg. und Vulgata. Klostermann[2]) schließt sich der Uebersetzung der Septg. an (*καὶ τίς τυφλὸς ἀλλ' ἢ οἱ παῖδές μου*) und verbessert demnach den Text in כִּי אִם־ עַבְדֵי יְהוָה „wer war blind wie die Diener Jhs."; Kl. fährt aber nicht in der Verbesserung mit den Septg. fort: *καὶ κωφοὶ ἀλλ' ἢ οἱ κυριεύοντες αὐτῶν*, sondern behält im Weiteren den ursprünglichen Text bei, von dem er aber alle Worte mit Ausnahme von וְחֵרֵשׁ und כמשלם (das er abweichend vom MT. nicht כְּמִשְׁלָם sondern כְּמֻשְׁלָם punktiert) einklammert, so daß v. 19 nach Kl. nun lautet „wer war blind wie die Diener Jhs.' und taub, wie ihr Anführer?" Damit hört jedoch die Schwierigkeit nicht auf, wenn auch der eine Singular in einen Plural verbessert würde, es bleiben deutlich noch 3 Singulare in diesem Verse stehen. Besonders der letzte „Ebed Jh.'" zeigt, daß durch eine Aenderung des ersten עַבְדִּי in עַבְדֵי nichts gewonnen wird.

Eine Auseinandersetzung mit dem vorhandenen Text versucht meines Wissens nur Ley, der (mit Duhm) der Ansicht ist, daß v. 19 unmöglich die Ansicht des Verfassers von v. 1—4 sein könne; „denn es ist kaum denkbar, daß der Prophet den Knecht Gottes in einem und demselben Verse taub und blind und zugleich den Be-

1) a. a. O. S. 16.
2) a. a. O. S. 14.

freundeten und Boten Gottes genannt haben sollte. Ley sucht den Ausweg darin, daß er ein Zwiegespräch annimmt. „Die Exulanten hatten nämlich durch die lange Verzögerung der Ankunft des Cyrus ihre Hoffnung auf Erlösung durch denselben und den Glauben an die Weissagungen des Profeten verloren. Dieses Unglaubens wegen nennt der Proset die Exulanten im Namen Gottes taub und blind, die nicht hören und sehen wollen, wie das über Cyrus Vorausgesagte eingetroffen sei. Die Exulanten behaupten jedoch in ihrem Unglauben das Gegenteil: Nicht sie, sondern der Proset, der Knecht und Bote Jhs.', sein Vertrauter, sei taub und blind, der seinen Irrtum nicht einsehe, sondern falsche Hoffnungen hege. Es ist daher v. 19 als ein Einwurf der Exulanten aufzufassen, den der Proset Gott wiederholen läßt, um ihn zu widerlegen. Der Proset erwidert hierauf im Namen Gottes, daß sie doch Vieles gesehen, ohne es zu beachten, und daß Jh.' um seiner Gerechtigkeit willen seine Lehre verherrlichen wollte. An ihrem gegenwärtigen Elend sei nur ihr Ungehorsam schuld, der Gottes Zorn entflammt hat". Soweit Ley. An seinem Versuche zum Verständnis dieser Stelle sind nur 2 Dinge auffallend, einmal, daß er annimmt, das Volk Israel hielte Ebed Jh.' und Proset für dieselbe Persönlichkeit — diese Behauptung läßt sich durch nichts beweisen —, und dann die ganze höchst künstliche Einführung dieses vom Volke etwa erbrachten und von Gott widerlegten Einspruchs, wie sie wohl bei römischen Volksrednern Brauch und Sitte war, nicht aber bei dem großen Unbekannten des babylonischen Exils.

Um all' diesen Schwierigkeiten zu entgehen, wird uns nichts übrig bleiben, als diesen v. 19 für ein, noch dazu verderbtes Einschiebsel zu halten, sei es eine nicht recht geschickte Erklärung Deuterojesajas selbst, sei es die eines andern; denn mit dem uns vorliegenden v. 19 läßt sich wirklich nichts anfangen. Eine jede Erklärung des Ebed Jh.', mag sie in Delitzsch'scher, Dillmann'scher oder Duhm'scher Weise ausfallen, wird an diesem Verse scheitern müssen; und da Septg. und Vulgata schon so bedeutend in der Uebersetzung abweichen, wird man es auch verzeihen, wenn wir keine neue Erklärung dieses Verses zu den alten hinzufügen, sondern ihn für unsere Zwecke als nicht in Betracht kommend ansehen.

In folgenden Stellen endlich scheint mir der Ebed nur wie in c. 41, 8 das gesamte Volk Israel zu bezeichnen: c. 43, 10 „ihr

das Volk Israel seid meine Zeugen und mein auserwählter Knecht". Hier mit Gesenius, Ewald, Knobel, Stier, Hofmann übersetzen zu wollen „ihr seid meine Zeugen und mein Knecht ist Zeuge" (weil der Ebed ein Teil, der Kern der אַתֶּם oder eine davon verschiedene Einzelperson sei), geht nicht an. Israel wird eben hier als das auserwählte Volk behandelt.

Ebenso ist es auch mit c. 44, 1 und 2. Hier zeigt die Hinzufügung von Jacob und Israel zu עַבְדִּי deutlich, wer gemeint ist. (Grade diese Stelle zeigt uns auch die große Sprachverwandtschaft mit c. 42, 1—7).

Derselbe Gedanke findet sich auch in c. 44, 21 und c. 45, 4 wieder. In letzter Stelle wird gesagt, daß Jh.' um seines Knechtes Jacobs, um seines Erkornen Israels willen den Koresch berufen und ihm seine Gunst zugewandt habe.

I. Hauptergebnis.

Die bis jetzt gefundenen Ergebnisse fassen wir noch einmal kurz zusammen:

1) In c. 40—48 sind die Stellen, welche von Ebed Jahweh als vom Volke Israel reden (41, 8—43, 10—44, 1. 2—44, 21—45, 4—48, 20) zu unterscheiden von der Stelle, in welcher vom Ebed Jh.' in prägnanter Weise die Rede ist (42, 1 ff.).
2) In c. 42 gehören v. 6 und 7 nach Inhalt und Form zu v. 1—4.
3) Der Verfasser von c. 40—48 hat auch das Stück c. 42, 1—7 geschrieben, allerdings durch Zeitabschnitte von c. 41, 29 und c. 42, 8 ff. getrennt.
4) Der Ebed, von dem in c. 42, 1—7 die Rede ist, ist nicht ein Kollektiv, eine Mehrheit, sondern kann nur ein Individuum, eine Einzelpersönlichkeit sein.
5) Das Stück c. 42, 1—7 ist wahrscheinlich nach dem Siege des Cyrus über Krösus geschrieben, geraume Zeit nach c. 41, 29 und einige Zeit vor c. 42, 8 ff.

Wir kommen zu

Cap. 49, v. 1—6, und lassen zuerst Duhm reden, weil die Einzeluntersuchung doch hauptsächlich auf eine Auseinandersetzung mit diesem Kritiker hinauskommt. Duhm[1]) behauptet, dieses zweite Gedicht vom Knechte Jhs.' stehe in gar keiner Beziehung zu c. 48 und berühre sich nur in einem Gedanken mit v. 7 ff., nämlich in dem von Israels Wiederherstellung, der in v. 7 ff. der Hauptgedanke sei, in dem Gedicht aber einer höheren Idee ausdrücklich untergeordnet werde, so daß jene Berührung nur eben dazu hinreiche, die Wahl des Ortes für das Lied zu erklären, sonst aber eher gegen deuterojesajan. Abfassung spreche. In demselben Versmaß wie das Lied 42, 1—4 (!) abgefaßt, unterscheide es sich von diesem dadurch, daß es den Knecht Jhs.' in der 1. Person von sich reden lasse. Es stelle seine Doppelaufgabe dar, Israel zu Jh.' zurückzuführen und Jhs.' Licht und Heil über die ganze Erde zu verbreiten und schildere seine Ausrüstung dazu und die göttliche Unterstützung in diesem schweren oft entmutigenden Berufe. Der Knecht Jhs.' werde hier noch individueller behandelt als in c. 42, 1—4.

Duhm stellt also Behauptungen auf über den Zusammenhang dieses Stückes mit seiner Umgebung, über sein Versmaß, über die Person des in ihm Redenden, seine Aufgabe und seine Ausrüstung; der Ebed sei in diesem Stücke noch individueller behandelt. In dieser Reihenfolge wollen wir Duhms Gründe prüfen.

C. 49, 1—6 steht nach Duhm in gar keiner Beziehung zu c. 48. Das wird sofort jedem klar, der den Inhalt des letzten Teils von c. 48 mit unserm Stück vergleicht. Dillmann[2]) statuiert zwischen 48, 22 und 49, 1 sogar einen Abstand, eine Zeitpause von längerer Dauer. Bei aufmerksamer Betrachtung des Inhalts beider Gedankengruppen muß man sich sagen, daß c. 49, 1 f. von einem andern Verfasser oder von demselben Verfasser zu einer andern Zeit als 48, 21 f. geschrieben sei.

Das Stück v. 1—6 soll sich (nach Duhm) nur in einem Gedanken mit v. 7 ff. berühren, nämlich in dem von Israels Wiederherstellung, der in v. 7 ff. der Hauptgedanke sei, in v. 1—6 aber nur eine Nebenrolle spielt. Jene Berührung reiche nur eben dazu

---

1) a. a. O. S. 339.
2) V, S. 430 ff.

hin, die Wahl des Ortes für das Lied zu erklären, spreche aber sonst gegen deuterojes. Abfassung. Richtig ist, daß sich in v. 7 ein neuer Ansatz zeigt wie Schian[1]) sagt. Jh.' wird v. 7 als redend eingeführt mit mehreren angeschlossenen Näherbestimmungen, v. 6 redet Jh.', v. 7 fällt aus der Anrede, der Dichter führt Jh.' von Neuem als redend ein. Daraus geht hervor, daß v. 1—6 und das Folgende vom Verfasser, wir möchten sagen, nicht in einem Atem gesprochen oder in einem Zuge niedergeschrieben sei. Wie ist es nun mit der Gedankenberührung von v. 7 mit dem Vorigen? In v. 7 ff. wäre der Gedanke von Israels Wiederherstellung der Hauptgedanke, in v. 1—6 müßte dieser Gedanke sich jedoch einer höheren Idee, nämlich dem Berufsgedanken des Ebed unterordnen. Das stimmt, da v. 6 ausdrücklich gesagt ist, es sei nicht genug, daß die Stämme Jacobs wiederaufgerichtet würden, der Ebed sei zum Lichte der Völker bestimmt. Daraus ergiebt sich aber doch nur, daß v. 7 einen Nebengedanken aus v. 1—6 aufgreift und weiterführt. Das wäre leicht erklärlich, wenn der Verfasser v. 7 ff. später geschrieben hat, dabei von Neuem beginnend und in der Erinnerung an v. 1—6 (die ihm schriftlich vorlagen) Gedanken daraus wiederholt.

Duhm[2]) kehrt die Sache einfach um und sagt: Der Gedanke von v. 7 reicht nur grade hin, um zu erklären, daß man v. 1—6 als inhaltlich verwandt an diese Stelle gesetzt habe; also zuerst wäre v. 7 ff. dagewesen und dann hätte man v. 1—6 hinzugesetzt. Man sieht aber durchaus nicht ein, wie diese Berührung eher gegen deuterojes. Abfassung (wohl des Stückes 1—6) sprechen soll. Deuterojes. darf also v. 1—6 nicht geschrieben haben, weil er in v. 7 ff. nicht ganz dasselbe sagt, sondern einen andern Gedanken mehr hervortreten läßt.

Wie steht es nun aber mit v. 8 und 9? Duhm[3]) sagt in seiner Erklärung dazu: „Merkwürdigerweise wird der Beschluß, den Jh.' für die kommende Zeit des Heils gefaßt hat, buchstäblich mit den Worten von c. 42, 6b gegeben, und unwillkürlich entsteht die Vermutung, ob nicht der Satz »ich will dich zum Volksbunde machen« an einer von beiden Stellen von 3. Hand eingefügt sei. Notwendig ist diese Annahme nicht, da Deutjes. sich auch sonst wie-

1) a. a. O. S. 20.
2) a. a. O. S. 339.
3) a. a. O. S. 344.

derholt". Duhm sieht also selbst ein, daß seine Vermutung nur auf sehr schwachen Füßen steht und durch nichts zu halten ist. Dann könnte man ja einfach jede Stelle, die einen schon ausgedrückten Gedanken noch einmal wiederholt, für unecht erklären.

Schian[1]) findet, daß c. 49, 8 f. „scheinbar stark an v. 1—6 anklingen, aber auch sie reden nicht von einem Beruf des Ebed".

Beide haben gewissermaßen Recht. Der Gedanke von v. 8 und 9 findet sich sowohl in c. 42, 6 wieder, als auch berührt er sich stark mit 49, 6, ja man könnte ihn an der Hand von c. 42, 6 und 7 fast als eine Ergänzung zu c. 49, 6 betrachten. Schian will v. 8 und 9 nur deshalb nicht mit v. 1—6 zusammenhängen lassen, weil v. 8 und 9 nicht von einem Berufe des Ebed reden, in v. 1—6 aber von dem Berufe des Ebed die Rede sei; auch berith am enthielte nicht den Berufsgedanken und die Infinitive von v. 8 hätten doch wohl Jh.' zum Subjekt. Dillmann[2]) glaubt, daß in v. 7 sowohl als in v. 8 f. nur der Ebed Jhs.' gemeint sei. Er nimmt ferner an, daß c. 49 einen vollständigen Zusammenhang bilde; v. 1—6 spräche der Knecht es selbst vertrauensvoll vor aller Welt aus, daß seine göttliche Bestimmung seinen Sieg und damit die glorreiche Bestimmung Israels verbürge, in v. 7—13 werde ihm dieses von Gott bestätigt. In paränetischer Anwendung dieser Wahrheit werde in v. 14—23 das kleinmütige Verzagen bekämpft und jeder Zweifel an der Möglichkeit solcher Zukunft niedergeschlagen. Gleich Schian kann ich durchaus nicht finden, daß das v. 1—6 Gesagte in v. 7—13 bestätigt werde, „von der Erleuchtung der Heiden durch den Ebed sei keine Rede", — „die von v. 14 an folgende Systematisierung des Inhalts sei eben nichts weiter als Konstruktion".

Damit sind wir aber über den Zusammenhang von v. 8 und 9 noch nicht klar geworden. Zunächst haben wir keinen Anlaß, v. 8 von v. 7 zu trennen. Da in v. 7 und 8, die beide mit denselben Worten beginnen, eine 2. Person angeredet wird, liegt es nahe, diese in beiden Versen für dieselbe zu halten. Duhm[3]) findet, daß nicht Israel Subjekt der Infinitive in v. 8 und 9 sei, weil Israel ja mit den Gebundenen und in Finsternis Befindlichen identisch sei.

1) a. a. O. S. 21.
2) V, S. 433.
3) a. a. O. S. 344.

Das stimmt. Dillmann macht seinen Ebed und Duhm Jh.' zum Subjekt der Infinitive. Das ל in den 3 Verben לָהֲקִים — לְהַנְחִיל und לֵאמֹר bedeutet soviel wie das lateinische ut finale, unser „daß, damit". Wenn jemand nun sagt „ich mache dich zum Volksbunde, um einzurichten, erben zu lassen, zu sprechen", so können diese finalen Infinitive wohl auf das Subjekt „ich" gehen. Grammatisch könnten sich diese 3 Infinitive also auf Jh.' beziehen. Aber weshalb sagt der Verfasser dann nicht gleich lieber: Ich, Jh.' will wieder einrichten das Land, erben lassen und sprechen? Wenn das Subjekt dieser Thätigkeiten doch Jh.' ist, warum wird dann die Einsetzung einer andern Person zum Volksbunde in diesem engsten Zusammenhange noch besonders erwähnt? Die Einsetzung zum Volksbunde ist das Mittel, die Infinitive bezeichnen den Zweck. Nur durch diese Einsetzung kann das Folgende erreicht werden. Subjekt dieser 3 Infinitive wird also das „Du" von v. 8 sein. So verstanden es auch die Septg., die zwar noch unbestimmt übersetzen: *τοῦ καταστῆσαι καὶ κληρονομῆσαι*, dann aber fortfahren *λέγοντα τοῖς ἐνδεσμοῖς*. Die Vulgata endlich übersetzt klipp und klar: (dedi te in foedus populi) ut suscitares et possideres, ut diceres. Also der zum Volksbunde Eingesetzte ist das Subjekt der ff. Infinitive. Der Ausdruck berith am noch dazu in der Verbindung וְאֶצָּרְךָ וְאֶתֶּנְךָ erinnert aber so sehr an c. 42, 6, daß das Natürlichste und Einfachste ist, es hier in derselben Bedeutung zu nehmen wie dort. Der Ausdruck berith am findet sich im ganzen A. T. nur an diesen beiden Stellen, also wird er wohl an beiden auch dasselbe bedeuten.

Es bleibt noch die Frage, ob in v. 7, wie Dillmann[1]) will, ebenfalls der Ebed gemeint, oder wie Duhm[2]) will, das Volk Israel der von Jh.' Angeredete sei. Nach Duhm sei in v. 7 ff. der Gedanke von Israels Wiederherstellung der Hauptgedanke. Dieser Gedanke wird in $7, 8_b. 9$ u. s. w. klar ausgesprochen. In v. 7 ist anscheinend das Volk selbst gemeint (wie auch Dillmann-Kittel[3]) zugiebt), in v. $8, 9_a$ ist der Ebed von Jh.' eingesetzt, um das Volk wiederherzustellen, in v. 9_b wird die Folge dieser Wiederherstellung geschildert. Man kann nicht gut annehmen, daß nachdem in v. 6

1) V, S. 433.
2) a. a. O. S. 343.
3) VI, S. 427.

die herrliche Bestimmung des Ebed mit fast doxologischem Schluß vorangegangen ist, nun derselbe Ebed im folgenden Verse ein Lebensunwerter, ein Volksekel, ein Tyrannengeknechteter genannt werde. Klar wird es aber sofort, wenn damit das Volk Israel gemeint ist, welches durch den Ebed zu neuem Glanze gebracht werden soll.

Es ergiebt sich uns also Folgendes: der Verfasser von c. 42, 6 und auch von c. 49, 6 hat diese v. 7 ff. geschrieben. Er hat mit v. 7 von Neuem anhebend an einen in v. 1—6 ausgesprochenen Gedanken angeknüpft, nämlich an die Wiederherstellung des Volkes Israel und hat dann zurückgehend (in sprachlicher und sachlicher Hinsicht) auf c. 42, 1—7 und c. 49, 1—6 gezeigt, daß die Wiederherstellung Israels durch den Ebed erfolgen soll.

Nun ist es uns klar, daß der Verfasser Deuterojes. in v. 7 wohl von Neuem zu sprechen oder zu schreiben anhebt, dies aber nicht lange nach der Niederschrift von v. 1—6 gethan haben kann und daß der ganze Komplex des c. 49 sich wohl scharf von c. 48 abhebt, selbst aber nicht wieder zwischen v. 6 und 7 in 2 ganz gesonderte Teile zerlegt werden darf.

Wir kommen also zu folgendem Ergebnis:

I. Ergebnis.

Cap. 49, 1—6 hängt nicht zusammen mit cap. 48; es bedarf der Verse 7 ff. zwar nicht als notwendiger Fortsetzung, unterscheidet sich aber auch nicht so von ihnen, daß es deshalb aus seinem jetzigen Zusammenhange herausgenommen werden müßte. Mit v. 7 ff. hebt blos derselbe Verfasser von Neuem zu schreiben an, aber in Rückbeziehung auf das eben Gesagte.

Ob und inwieweit v. 8 und 9_a, wo auch vom Ebed die Rede ist, bei der Betrachtung von v. 1—6 berücksichtigt werden muß, werden wir später sehen.

Duhm[1]) fährt in seinen Behauptungen über unsern Abschnitt fort: „Cap. 49, 1—6 ist in demselben Versmaß wie cap. 42, 1—4 geschrieben und unterscheidet sich von diesen dadurch, daß es den Knecht Jhs.' in der 1. Person von sich reden läßt". Ersteres könnte, selbst wenn Duhm Recht hat, von keiner weitern Bedeutung sein. Es ergäbe sich daraus noch nichts. Die ruhige Sprache, die Duhm

1) a. a. O. S. 339 f.

und auch Schian finden, würde nur zeigen, daß der Verfasser bei der Niederschrift des Abschnittes v. 1—6 in ruhiger weihevoller Stimmung war, was ja auch dem Inhalt der Verse nur entsprechen würde. Ehe wir auf den Inhalt des Stückes näher eingehen, müssen wir uns über die Textgestalt klar werden. Der Text von v. 1 und 2 ist klar und bedarf keiner Erörterung. Anders steht es schon mit v. 3 des hebräischen Textes. Septg. und Vulg. haben hinter עַבְדִּי־אַתָּה noch יִשְׂרָאֵל. Dieses „Israel" wird aber von neueren Exegeten angefochten.

Knobel[1]) behält es noch bei und übersetzt: „Du bist Israel, an dem ich mich verherrliche", Dillmann[2]) übersetzt ebenso und fügt hinzu: „damit ist unzweideutig gesagt, wer unter Ebed Jh.' zu verstehen ist. An der Echtheit des Wortes »Israel« zu zweifeln oder gar wider alle sprachliche Möglichkeit »an dem ich mich durch dich verherrliche« zu übersetzen, konnte nur falsche Theorie über den Begriff des Ebed veranlassen. Dasselbe gilt von der Behauptung, daß der Ebed eine Einzelperson sei, welche selbst Israel heiße; denn „Israel" in anderm Sinne als sonst überall im Buche zu nehmen, ist ohne alle Berechtigung".

Dillmann[3]) gesteht aber doch zu: „Diese geflissentliche Erklärung »Israel« paßt wenig zu der absichtlich allgemeinen Art, in der sonst in diesen Zusammenhängen vom Ebed geredet ist, noch weniger zu den eine Einzelperson darstellenden Aussagen des Verfassers. Das Wort »Israel« scheint demnach Zusatz eines Späteren zu sein, der unsere Stelle mit Aussagen wie c. 44, 21 ausgleichen wollte".

Duhm[4]) streicht „Israel" ebenfalls (mit J. D. Mich., Gesen.) und fährt fort: „Läßt man Israel weg, so führt der Relativsatz einfach das vorhergehende Prädikat weiter aus: mein Knecht bist du, der, an dem ich mich verherrlichen will. Die Einsetzung von Israel sei offenbar durch c. 44, 23 veranlaßt, wo Israel nicht als aktives Werkzeug Jhs.', sondern als der zu befreiende Gefangene erscheint und Jhs.' Verherrlichung an ihm mit seiner Erhöhung zusammenfällt".

1) a. a. O. S. 365.
2) V, S. 431.
3) Kittel VI, S. 425.
4) a. a. O. S. 341.

Klostermann[1]) streicht es ebenfalls. Wenn man es stehen läßt, so ist ganz klar, daß der Ebed Jhs.' in dieser Stelle das Volk Israel (ohne weitere Nebenbedeutung) ist, mag man dabei Israel als Vokativ auffassen und übersetzen: „mein Knecht bist du, Israel, das, an dem ich mich verherrlichen will", oder mag man es gar als Apposition zu אתה nehmen und sagen: „du bist mir Israel, an welchem oder durch welches ich mich verherrlichen will". Zu welchem Zwecke sollte der Verfasser hier wohl „Israel" hinzugesetzt haben? Ist es überhaupt denkbar, daß der Verfasser, der vom Ebed 2 Verse weiter schreibt „daß ich Jacob wiederbrächte und Israel sammelte" in diesem Verse sagt, daß der Ebed selbst dieses Israel sei? Es ist wohl (trotz oder vielleicht grade wegen der alten Ueberlieferung des Wortes „Israel") am einfachsten so zu erklären, daß ein späterer Redaktor oder Ergänzer den großen Unbekannten und seine verschiedenen Aussagen über den Ebed nicht verstanden und zu seinem und anderer besserem Verständnis dieses Wort „Israel" hier eingefügt hat. Dann wird der Zusammenhang klar, Jh.' hat zu mir gesagt „Mein Knecht bist du, durch welchen oder an welchem ich mich verherrlichen will". Nun heißt das Hitpa. von פאר mit בְּ nur „sich verherrlichen an etwas". Zunächst wird also der Knecht verherrlicht durch Jh.'. „Aber", sagt Schian[2]) treffend, „dem Zusammenhang entsprechend muß unter der Verherrlichung dann auch die Verherrlichung Gottes durch die Erfolge der Thätigkeit des Knechtes verstanden werden". Beides läßt sich in der That kaum auseinanderhalten. Duhm[3]) setzt v. 5_b „und geehrt war ich in den Augen Jhs.' und mein Gott war meine Stärke" unmittelbar hinter v. 3, „weil beide Distichen jetzt ziemlich isoliert stehen und unter sich aufs Beste zusammenpassen". Allerdings ist richtig, daß v. 5_b zwischen 5_a und 6 nicht gut paßt, wohl sich aber dem Gedanken von v. 3 gut anschließt. Dies bedingt aber noch nicht die Umstellung, die für den Inhalt ja ganz ohne Bedeutung ist.

Die nächste umstrittene Stelle ist v. 5_a „Jacob zu ihm zurückzubringen" ist ganz klar. Im Folgenden liest das Ketib לֹא, das Qerê לוֹ. Septg. lesen das Letztere und übersetzen, beide Sätze zusammenziehend: *τοῦ συναγαγεῖν τὸν Ἰακὼβ καὶ Ἰσραὴλ πρὸς*

1) a. a. O. S. 43.
2) a. a. O. S. 23.
3) a. a. O. S. 341.

αὐτόν. Dies liegt allerdings am nächsten, da beide Sätze denselben Sinn ausdrücken würden und der 2. nur dem 1. parallel wäre. Vulgata liest das Ketib und übersetzt demnach: ut reducam Jacob ad eum et Israel non congregabitur. Diese letztere Deutung paßt schlecht zu Sinn und Zusammenhang, wenn auch schließlich beides auf eins hinauskommt. Duhm[1]) dagegen giebt der älteren Lesart לֹא als „der schwierigeren" den Vorzug, übersetzt „und daß Israel nicht (durch Sünde und Not) hingerafft werde" und sagt „die Verhinderung des Unterganges Israels ist in 1. Linie Jhs.' Werk, so ist er auch Subjekt von שׁוֹבֵב; und אֵלָיו ist »zu sich« wiederzugeben". Das scheint mir aber doch sehr gekünstelt. Ich ziehe dafür mit Klostermann[2]) לֹא יֵאָסֵף zusammen zu לֶאֱסֹף (parallel zu לְשׁוֹבֵב) und übersetze „und um Israel zu sammeln".

Es bleibt uns noch der vielumstrittene v. 6_a. Duhm[3]) streicht zunächst וַיֹּאמֶר als „unnötig, unschön und den Stichos überfüllend", das מְהֻרוֹתְךָ לִי עֶבֶד sei ferner eine Glosse und muß deshalb gestrichen werden. Trotzdem giebt nach Duhms Ansicht nur Dillmann[4]) den Sinn dieses Satzes richtig wieder. Dieser konstruiert nämlich: Geringer als dein Knechtsberuf, zu gering für ihn ist es, Jacobs Stämme aufzurichten und die Bewahrten Israels wiederherzustellen, und (vielmehr) ich mache dich zum Völkerlicht, daß mein Heil sei bis ans Ende der Erde. Dieser Satz ist zwar richtig, aber für Duhm zu barbarisch. Uns erscheint er jedoch annehmbarer als die zwar schönere aber unrichtige Erklärung der übrigen Exegeten. לְהָקִים ist, wie Klostermann[5]) richtig annimmt, Subjekt zu נָקֵל: das Aufrichten der Stämme Jacobs ist zu gering für deinen Knechtsberuf, vielmehr zum Lichte der Heiden will ich dich machen! Septg. übersetzen ganz wunderbar: *μέγα σοι ἐστὶν τοῦ κληθῆναί σε παῖδά μου* und die Vulgata auch wie die übrigen Exegeten (außer Duhm und Dillmann): Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas etc. Die Bestimmung des Ebed über Israel hinaus auch für die Heidenwelt geht aus dieser Stelle klar

---

1) a. a. O. S. 342
2) a. a. O. S. 44.
3) a. a. O. S. 342.
4) V, S. 433, VI, S. 426 f.
5) a. a. O. S. 44.

hervor. In v. 6_b übersetzt man לְהִוֹת יְשׁוּעָתִי wohl dem Wortlaut entsprechender, „damit sei mein Heil".

Ich gebe v. 1—6 folgendermaßen wieder:

v. 1. „Höret Gestade auf mich,
Und merkt auf Nationen von ferne!
Jahweh hat von Mutterleib an mich berufen,
Von dem Schoß meiner Mutter her meines Namens gedacht.
v. 2. Und meinen Mund gemacht wie ein scharfes Schwert, —
Im Schatten seiner Hand verbarg er mich —
Und hat mich gemacht zu einem geschärften Pfeil —
In seinem Köcher versteckte er mich. —
v. 3. Und hat zu mir gesagt »Mein Knecht bist du,
An welchem ich mich verherrlichen will«.
v. 4. Und ich sprach: »Umsonst habe ich mich abgemüht,
Für Nichts und Hauch meine Kraft verzehrt,
Wahrlich mein Recht steht bei Jahweh.
Und mein Lohn bei meinem Gotte«.
v. 5. Und nun, so spricht Jahweh,
Der mich gebildet hat vom Mutterschoß zum Knechte für sich,
Um Jacob zu ihm wiederzubringen
Und Israel zu sammeln, —
Und geehrt war ich in den Augen Jahwehs
Und mein Gott war meine Stärke. —
v. 6. Und er hat gesagt:
»Das Wiederaufrichten der Stämme Jacobs
Und das Wiederbringen des Bewahrten Israels,
Ist für dich zu gering, nämlich, daß du mir Knecht geworden bist (für dein mir-Knecht-Sein)
Hingegen mache ich dich zum Lichte der Heiden,
Daß mein Heil herrsche bis an die Enden der Erde!"

Wir haben jetzt den Ebed-Begriff in unserm Stücke zu untersuchen, besonders, ob auch hier der Ebed ein Individuum ist, wie in 42, 1 ff. und was von diesem ausgesagt wird.

Knobel[1]), der für v. 1—9 eine Gedankenreihe annimmt, sagt: „Der Proset schildere hier den Knecht Jhs.', der unter dem Schutze Jhs.' das Volk Israel theokratisch herstellen und ein Licht

1) a. a. O. S. 363 f.

der Heiden werden soll". Dieser Abschnitt (49, 1—9) laufe mit 42, 1—7 parallel; „wie dort, so sei auch hier unter dem Knecht Jhs.' der theokratische Kern des exilischen Volkes zu verstehen, der Israel repräsentiert". Um diesen vorgefaßten Gedanken nach dem Texte durchzuführen, bezieht Knobel v. 1^b auf Israel „das in der mosaischen Zeit wurde, die Jh.'-Religion erhielt und dieselbe vertreten und verbreiten sollte. Diese göttliche Bestimmung wurde auch von den Theokraten wahrgenommen; sie besteht noch fort, und der theokratische Kern oder das wahre Israel hat sich als den Erben derselben anzusehen und sie zu erfüllen; er wird daher als derjenige bezeichnet, der sie von der mosaischen Zeit überkommen hat". — Das sind Gedanken, wie sie wohl einem von vorgefaßten Meinungen ausgehenden Exegeten kommen können, nie aber dem großen unbekannten Profeten des Exils in den Sinn kommen konnten. Wie undenkbar, daß der theokratische Kern (einen solchen gab es als Einheit überhaupt nicht) sagen sollte: „Wir sind das wahre Israel, der wahre Jacob, wir haben in mosaischer Zeit die Jh.-Religion überkommen" und daß der Gedanke in einer solchen bilderreichen, ja für diesen Zweck überbildlichen Sprache ausgedrückt wäre.

Doch Knobel fährt fort zu 2_a: „Jh.' verlieh ihm eine gewaltige Redegabe, durch die er leicht und tief in die Herzen eindringen und die Gemüter mächtig treffen kann". Knobel fühlt wohl selbst, daß dieses nicht recht auf seinen theokratischen Kern paßt und läßt „den Profeten ganz einfach auf die Profeten zurückblicken, deren gewaltige Redefähigkeit er allen echten Theokraten zusagt". Ganz schöne Gedanken, nur schade, daß sie nicht im Texte stehen. Zu v. 5_b sagt Knobel: „Der Knecht Jhs.' hat einen theokratischen Beruf beim Volke und fällt demnach nicht ganz mit diesem zusammen". Wie schließlich dieser „theokratische Kern" das Licht der Heiden werden soll, umschreibt Knobel wohl, erklärt es aber nicht.

Aus diesen kurzen Andeutungen sehen wir schon, daß die Deutung als Kollektiv, sofern dasselbe den theokratischen Kern bezeichnen sollte, nicht gut möglich ist.

Dillmann[1]) sieht dieses auch wohl ein und sagt: „Dieser Knecht Jhs.' ist Israel und zwar nicht das wirkliche, sondern Israel seiner Idee nach". Dillmann wagt die Fassung als Kollektiv nicht mehr direkt zu behaupten, sondern beschränkt sich nur auf

1) V, S. 430 f.

die nebensächliche Bemerkung, „daraus, daß Jerem. I, 4 Aehnliches von sich sagt (wie der Ebed in v. 1), ist nicht zu folgern (Delitzsch), daß hier eine Einzelperson von sich rede".

Ganz abweichend davon sagt Dillmann-Kittel[1]): „Diese Person ist nicht Israel, weder das empirische oder wirkliche Israel, noch Israel seiner Idee nach, das ideale Israel, sondern am ehesten eine bestimmte, dem Verfasser vorschwebende Einzelperson".

Ebenso wie Dillmann-Kittel VI giebt Duhm[2]) mit anerkennenswerter Klarheit von vornherein die individuelle Deutung zu und sagt treffend: „Wann ist denn das ideale Israel geboren und vor wem hat Jh.' seinen Namen erwähnt?" Ferner (v. 2): „Das Volk Israel hat weder in der Idee noch in der Wirklichkeit einen solchen Mund, auch wäre das kaum eine lobenswerte Eigenschaft an einem ganzen Volk (resp. an einem theokrat. Kern). Ebenso wunderlich wäre der Gedanke, daß Gott Israel wie einen glatten Pfeil in seinem Köcher versteckt gehalten hätte. Das Volk oder der Profetenstand war so wenig versteckt wie andere Völker oder Profeten. Bei einiger Unbefangenheit erhält man auch als nachhegelscher Leser den Eindruck, daß der Verfasser nur sagen will, Jh.' habe sein Werkzeug beständig und sorgsam geschützt, um es im rechten Augenblick zu verwenden".

Mit diesen Andeutungen über den Ebed Jh.' sind wir selbst schon klar über die Fassung dieses Begriffes geworden. Grammatisch ist die Fassung des Ebed als Kollektiv in diesem Stücke an keiner einzigen Stelle möglich und inhaltlich ist dasselbe der Fall. Im ganzen Stücke kommt nur eine (redende) Person vor. Diese Person spricht von ihrer menschlich natürlichen Entstehung, spricht von ihrem Munde, vergleicht diesen mit einem scharfen Schwerte und sich selbst mit einem geschärften Pfeile. Jh.' habe diese Person seinen Knecht genannt, er wäre geachtet in den Augen Jhs.', sein Lohn und Recht stände bei Jh.', wenn er sich auch nutzlos abmühe und seine Kraft verzehre. Dann spricht der Knecht weiter (und damit kommt in diesem Stücke ein neuer Gedanke zum Vorschein), Jh.' hätte ihn deshalb zum Knecht gebildet, damit er (der Ebed) Israel zu Jh.' wiederbrächte, und nicht nur dieses sollte er thun,

1) VI, S. 424.

2) a. a. O. S. 340.

sondern er sollte auch ein Licht der Heiden werden, damit Jhs.' Heil überall auf Erden herrsche. In dieser Schilderung können wir nur eine einzelne Person, nicht einen ganzen nach Hunderten oder gar Tausenden zählenden Volkshaufen erkennen und kommen also zu dem .

II. Ergebnis

„daß in diesem ganzen Stücke nur eine Einzelpersönlichkeit, ein Individuum von sich rede".

Wir haben noch kurz zu untersuchen, wie das Stück c. 49, 1—6 sich in sprachlicher Hinsicht zu den anderen Stücken des Deutjes. und zu 42, 1—7 verhält. Schian[1]) zeigt durch eine vergleichende Uebersicht, daß sich in c. 49, 1—6 zwar Worte finden, die sonst in c. 40—55 nicht stehen, im Uebrigen aber sehr enge Verwandtschaft mit c. 40—48, geringere mit den Zionliedern (49—55) vorhanden sei. Eine Ausscheidungs-Hypothese ließe sich hierauf nicht bauen. Dem kann ich mich nur anschließen, denn daraus, daß sich hier neue Worte finden, läßt sich, wenn überhaupt etwas, nur schließen, daß der Profet der Bedeutung der Sache entsprechend, seinen Wortschatz tiefer erschloß. Aber Schian kann selbst nur 4 Worte angeben, die sich sonst nicht finden: חַדָּה — בָּרוּר — אַשְׁפָּה v. 2 und נָקֵל v. 6. Diese Worte dienen aber mit Ausnahme von נָקֵל nur dem einen Bilde, machen also gar nichts weiter aus. Was endlich die Aehnlichkeit dieser Stelle mit 42, 1—7 betrifft, so braucht man nur 49, 1_b mit 42, 6_a; 49, 6_b mit 42, 6_b zu vergleichen. Es läßt sich aus sprachlichen Verschiedenheiten also nicht schließen, daß c. 49, 1—6 nicht von Deutjes. geschrieben wäre.

„Doch", so fährt Schian fort, „statuiert man einen Beruf des Ebed an Jsrael, so kann dieses Stück 49, 1—6, weil es dem Begriff des Ebed einen andern Jnhalt unterschiebt, als derselbe sonst im ganzen Buche hat (wo es das ganze Volk bezeichnet), nicht mehr als zum Buchganzen zugehörig betrachtet werden; denn es ergiebt sich eine scharfe Kollision zwischen dem sonst in diesem Buche sich findenden Ebed-Begriff und dem dieser Stelle, und deshalb kann 49, 1—6 diesem Buch nie als integrierender Teil angehört haben". Diese Aufstellung Schians leuchtet ein, denn es bleibt ein Rätsel, wenn es heißt: „Jh.' hat sich Jsrael zum Knechte gebildet, Jsrael

1) a. a. O. S. 22 f.

ist nun Jhs.' Knecht", und dann wieder: „Der oder jener ist Jhs.' Knecht, ihn hat sich Jh.' zum Knechte gebildet, damit er Israel zu Jh.' zurückführe".

Alle andern sprachlichen, grammatischen, formellen und inhaltlichen Gründe gegen die Zugehörigkeit dieses und der andern Ebed-Jh.'-Stücke zum ganzen Buche lassen sich mehr oder minder leicht widerlegen; hier an dieser Stelle aber liegt die einzig wahre Schwierigkeit, um deren willen man versucht sein könnte, die betr. Stücke auszuscheiden. Schian hat die Schwierigkeit klar erkannt und sich ihr gebeugt.

Julius Ley[1]) sucht sie dadurch zu beseitigen, daß er nachweist, daß vor der Niederschrift des c. 49 Babylon durch Gobryas, den Feldherrn des Cyrus, eingenommen, der Erlaß zur Freigebung der Gefangenen aber noch nicht gegeben sei. Dies würde aus c. 48, besonders v. 14 und v. 20 klar. Durch diese Enttäuschung und den jetzt vielleicht härteren Druck der babylonischen Zwingherren auf die israelitischen Gefangenen angetrieben, weissagt der Prophet in einer von Gott gegebenen geisterfüllten Stunde vom Ebed Jhs.', dem Knechte Gottes, der Israel erlösen und befreien würde und zugleich ein Licht werden für alle Völker. Es ergiebt sich also nur, daß c. 49, 1 ff. später und nicht im Zusammenhang mit c. 48 geschrieben sei. Ley nimmt als Zeit der Abfassung für c. 49 und 50 den Hochsommer des Jahres 538 v. Chr. an. Aus dieser Zeitdifferenz ergäbe sich die Verschiedenheit der Begriffe bei demselben Wort. Ich verweise bez. der doppelten Ebed-Bedeutung auf meine Ausführungen im II. Teile dieser Schrift.

Sehr richtige Gedanken äußert auch Dillmann[2]) über den Zeitunterschied von c. 48 und 49. Er sagt, daß c. 49—62 wahrscheinlich in der Zwischenzeit zwischen dem 1. Teile und dem wirklichen Fall Babylons geschrieben sei. „Von den großen Welt-Ereignissen, von Cyrus' Mission und Siegeslaufbahn, von der Niederwerfung des chaldäischen Reiches ist hier keine Rede mehr". (Daraus scheint mir eher hervorzugehen, daß Babel schon eingenommen war.) „Was jetzt den Geist des Propheten beschäftigt, ist das Neue, was über Babels Fall hinaus liegt, die Zukunft Israels, die Sammlung des Gottes-Volkes, die Wiederaufrichtung und Verklärung

1) a. a. O.

2) V, S. 429 f.

Zions. Aber wie kann diese künftige Herrlichkeit ins Leben treten? Die innere geistige Erhebung der Volksgenossen, die nach allgemeiner profetischer Lehre die Frucht des Exils sein sollte, ist nicht erfolgt. Soll dadurch die große Hoffnung hinfällig werden? Das kann nicht sein. Verzögert werden kann die Erfüllung wohl, aber nicht vereitelt. Vielmehr löst sich dem Verfasser das Rätsel in der Idee des Knechtes Jhs.', die er aus c. 42 aufnimmt und weiter verfolgt. Gerade die Vertiefung, welche er der Verkündigung des I. Teiles durch Entfaltung der Gottesknechts-Idee zu geben sich genötigt sah, zeigt ihrerseits auch wieder, daß zwischen dem I. und II. Teil eine Zeitpause liegt".

Soweit Dillmann. Er erkennt doch schließlich diese Zeitpause an und das ist es, worauf es uns ankommt. So komme ich also zu dem

III. Ergebnis:

Daß c. 49, 1—6 wegen des in ihm enthaltenen Berufs-Gedankens des Ebed nicht dem Verfasser von c. 40 ff. abgesprochen werden darf, sondern daß nur ein Zeitraum zwischen c. 48 und 49 zu konstatieren ist.

Ganz kurz können wir noch die Frage erledigen, warum wir nicht auch c. 49, v. 8 und 9_a, wo doch ebenfalls vom Ebed die Rede ist, in die Besprechung über den Ebed Jh.' mit hineinziehen. Nun einerseits ist doch oben gezeigt, daß v. 1—6 und 7 ff. nicht einen fortgehenden Gedankengang und Zusammenhang bilden, sondern daß der Verfasser in v. 7 ff. nur an früher Gesagtes anknüpfe; anderseits ist aber v. 8 und 9_a auch blos eine Wiederholung, eine Wiederaufnahme des Gedankens von v. 5_b und 6, durch welche der Verfasser nach einiger Zeit rekapitulierend, aber nicht profetisch redend, seine Leser an die früheren Gedanken, die ihnen vielleicht nicht mehr ganz gegenwärtig waren, kurz erinnert, um dann zu neuen Gedanken überzugehen.

IV. Ergebnis.

C. 49, 8 und 9_a stehen nicht in näherem Zusammenhang mit v. 1—6 und bringen nichts, was nicht schon c. 42, 1—7 und c. 49, 1—6 gesagt wäre.

II. Hauptergebnis.

Ich fasse die über diesen Abschnitt gefundenen Ergebnisse kurz zusammen, wobei ich das IV. Ergebnis an II. Stelle setze.

1) C. 49, 1—6 hängt nicht zusammen mit c. 48. Es bedarf ferner zwar der Verse 7 ff. nicht als notwendiger Fortsetzung, unterscheidet sich aber auch nicht so von diesen, daß es von ihnen getrennt und aus seinem jetzigen Zusammenhang herausgenommen werden müßte. Mit v. 7 ff. beginnt blos derselbe Verfasser von Neuem zu schreiben, aber in Rückbeziehung auf v. 1—6.
2) In v. 8 und 9_a dieses Cap. ist zwar ebenfalls vom Ebed die Rede, diese Verse kommen aber für uns nicht in Betracht, weil sie nicht im selben Zusammenhang mit v. 1—6 geschrieben sind und keine neuen Gedanken bringen.
3) In c. 49, 1—6 kann der Ebed nur eine Einzelpersönlichkeit, ein Individuum sein.
4) C. 49, 1—6 darf weder aus sprachlichen, noch aus sachlichen Gründen dem Verfasser von c. 40 ff. abgesprochen werden.

Wir kommen zur nächsten Stelle, in der nach der Annahme der Meisten vom Ebed Jh.' die Rede ist:

Cap. 50, v. 4—9. Wir lassen zuerst wieder Duhm[1]) sprechen. Nach ihm gehört v. 4—9 zu diesem 3. Ebed-Jh.'-Liede, v. 10 und 11 sei ein Zusatz, mit dem Vorhergehenden stehe es durchaus in keiner Verbindung, auch nicht mit c. 51, 1—3, nur in c. 51, 4 ff. erinnerten manche Ausdrücke insoweit an das Lied, daß seine Einsetzung an dieser Stelle dadurch wenigstens einigermaßen erklärt wird. Das Lied, im Anfang stark entstellt, ist diesesmal in 3 mal 4 Langversen abgefaßt, es schildert die bösen Erfahrungen, die der Gottesknecht in seinem Berufe machte, seine Geduld und Standhaftigkeit und seine sichere Ueberzeugung von Jhs.' Hülfe und Rechtfertigung.

Danach hätten wir bei diesem Stücke zu untersuchen:

---

1) a. a. O. S. 351.

1) Den Zusammenhang mit seiner Umgebung (50, 1—3, v. 10 und 11; c. 51, 1—3, 4 ff.);
2) seine Textgestalt und seine Beziehung zu den andern beiden Ebed-Jh.'-Stücken;
3) was daraus für deuterojes. Abfassung geschlossen werden kann,
4) seinen Inhalt und
5) wer der hier Redende ist (der Prophet oder der Ebed, ein Kollektiv oder ein Individuum).

Wie steht es also zunächst mit dem Zusammenhang unseres Stückes mit seiner Umgebung? Nach Duhm sei gar keine Verbindung mit dem Vorausgehenden und Folgenden vorhanden. Sehen wir uns den Zusammenhang einmal an. In v. 1—3 wird Jh.' als redend eingeführt. Er wendet sich an die Ungläubigen und Unempfänglichen und tritt dem Einwand gegen die Verläßlichkeit der gegebenen Verheißungen entgegen (Dillm.). Im Unterschied zu v. 3, wo Jh.' sagt, daß er die Himmel in Schwarz kleide, redet v. 4 plötzlich ein anderer, dem von Jh.' eine Jüngerzunge gegeben sei, dessen Ohr Jh.' allmorgentlich wecke u. s. w.

I. Ergebnis.

Es besteht also sachlich gar kein Zusammenhang mit dem Vorigen, wo doch zuletzt von der Macht Jhs.' besonders über die Natur die Rede war.

Betr. v. 10 und 11 sagt Duhm[1]): „V. 10 f. ist ein Zusatz von der Hand des Herausgebers; daß er nicht vom Dichter stammt, geht aus der Schärfe hervor, mit der v. 11 spricht und die das gerade Gegenteil der in diesen Dichtungen herrschenden Gesinnung ist. Auch von Deuterojes. ist der Zusatz nicht geschrieben, weil er überhaupt diese Dichtungen nicht kennt und auch über Israeliten nicht so feindselig sich ausläßt, auch die Charakteristik v. 11 kaum im Exil auf irgend jemand anwendbar ist". Duhm hält den Verfasser von v. 10 und 11 schließlich für einen Bekannten seines Tritojesaia, oder für diesen selbst.

Diesen Behauptungen stellt Schian[2]) sofort eine andre entgegen. „Es zeige sich sofort, daß v. 10—11 ohne v. 4—9 gar nicht

1) a. a. O. S. 353.
2) a. a. O. S. 28.

zu begreifen sind, v. 10 enthält ja eine direkte Rückbeziehung auf v. 4—9. Daß aber beide Teile nicht ein einheitliches Stück bilden, ist ebenso klar: v. 4—9 reden im Singular; v. 10—11 knüpfen eine an eine pluralische Adresse gerichtete Mahnung deutlich an v. 4 ff. an und reden vom Sprecher von 4 ff. in der 3. Person. Somit sind beide Absätze wohl auseinanderzuhalten".

Schian sagt also, v. 10—11 ständen zu v. 4—9 in sachlicher Beziehung, bildeten aber kein einheitliches Stück mit ihnen zusammen, oder der Verfasser v. 10—11 habe v. 4—9 gekannt und daran anknüpfend geschrieben.

Duhm findet in v. 11 eine Schärfe, die zu der Gesinnung in 4—9 in Widerspruch stünde, deshalb dürften v. 10 und 11 nicht vom Verfasser von v. 4—9 stammen. Dillmann[1]) charakterisiert meiner Ansicht nach v. 10 und 11 gut, wenn er sagt „v. 10 und 11 machen sofort die Anwendung auf das Volk nach seinen beiden Klassen, in die es zerfällt. v. 10 wendet sich an die Gottesfürchtigen, an die, welche solche Rede des Knechtes noch auf sich wirken lassen. v. 11 richtet sich an die Gegner, die den Gottesfürchtigen solches Leid bereiten, mit einer Bedrohung". Es ist ganz richtig, daß v. 10 und 11 herausgenommen gar keinen Sinn geben, sich in ihrer Stellung aber sehr gut auf das Vorhergehende zurückbeziehen. Die Schärfe in v. 11 ist zwar vorhanden — auch Dillmann konstatiert eine hier ziemlich isoliert stehende Drohung — aber es kann jedem nur unbegreiflich sein, wie Duhm diese Schärfe für das gerade Gegenteil der in diesen Dichtungen ausgesprochenen Gesinnung hält. Ich denke, der in v. 4—9 Redende wird von seinen Gegnern auch sehr scharf behandelt (v. 6), sodaß v. 11 durchaus nicht zu scharf von ihnen spricht (wenn hier dieselben gemeint sind).

Daß Deutjes. dieses Stück nicht geschrieben haben kann, beruht einmal auf Duhms aprioriischer Ansicht, daß v. 4—9 nicht deuterojes. seien, also auch v. 10—11 dies nicht sein können, zum andern auf der noch ganz unbewiesenen und auch unbeweisbaren Voraussetzung, daß Deutjes. überhaupt diese Dichtungen nicht kenne, daß er ferner über Israeliten nicht so feindselig spreche. Wenn Dtjes. im Großen und Ganzen Israel auch immer für das auserwählte Volk hält, das Gott sich erkoren und berufen habe, so ist doch gar nicht ausgeschlossen, daß er nicht auch einmal in Zorn geraten sei,

1) V, S. 442.

wenn er das Treiben seiner Landsleute im Exil gesehen hat. Indessen, sagt Duhm, sei die Charakteristik von v. 11 kaum auf irgend jemand im Exile anwendbar. Nun, daß in v. 11 nur ein Bild gebraucht wird, sieht jedermann: die ihr so sündigt, heißt es, geht nur hin in eure Sünde und kommt darin um, von meiner, des Herrn Hand geschieht das. Dillmann versteht unter diesem Bilde das Verderben, welches die Exulanten durch ihre Angriffe, Mißhandlungen und Beschimpfungen den Frommen bereiten wollen und beruft sich bei dieser Auslegung auf Hitzig, Ewald, Knobel, Delitzsch, Cheyne. Die Charakteristik läßt sich also sehr gut „auf irgend jemand im Exil" anwenden, nur muß man sie eben ihres Bildes entkleiden.

Wir sehen also, daß Duhms Gründe für die Behauptung, dieses Stück rühre weder vom Verfasser von v. 4—9 noch von Dtjes. her, nicht stichhaltig sind und daß Schians besonnene Aufstellung viel größeren Anspruch auf Wahrscheinlichkeit hat.

Einerseits enthält v. 10—11 eine direkte Rückbeziehung auf v. 4—9; das kann nur zugegeben werden.

Anderseits bilden beide Teile nicht ein einheitliches Stück; auch damit stimme ich völlig überein; denn v. 4—9 reden in der 1. Pers. Sing. und v. 10—11 richten eine Mahnung an eine Mehrheit. In v. 4—9 redet diese 1. Person immer nur von sich selbst, in v. 10—11 ist von verschiedenen Leuten die Rede. Dadurch wird klar, daß v. 4—11 kein einheitliches Stück bildet.

II. Ergebnis.

Der Verfasser von v. 10—11 hat wohl v. 4—9 vor sich gehabt und daran anknüpfend v. 10—11 geschrieben.

Dieser Verfasser kann ein andrer sein als der von v. 4—9 oder derselbe. Ist das erstere der Fall, dann könnte v. 10—11 ein späterer Zusatz sein, ist es derselbe, so hat er zuerst v. 4—9 geschrieben, nach einiger Zeit an dieses Stück anknüpfend v. 10—11.

Da beide Möglichkeiten sich weder absolut beweisen noch widerlegen lassen, so nehmen wir das an, was dem Zusammenhang und der Uebersetzung nach als das Nächstliegende erscheint, daß nämlich der Verfasser von v. 4—9 auch v. 10—11 geschrieben habe. Und da sich nicht beweisen läßt und auch gar kein Grund aus v. 10—11 vorliegt, daß Deutjes. v. 10—11 nicht geschrieben habe,

III. Ergebnis,

so nehmen wir zunächst v. 10–11 als von Deutjes. Hand herstammend an.

Daß c. 50, 4–9 mit c. 51, 1–3 in gar keiner Verbindung steht, wie Duhm sagt, ist klar; hier ist davon die Rede, daß die Israeliten im Hinblick auf das, was Gott an ihren Stammeltern gethan hat, eine neue Großthat Gottes, die glorreiche Wiederherstellung Zions glauben und hoffen lernen[1]). In c. 51, 4 ff. erinnern nach Duhm manche Ausdrücke insoweit an das Lied (50, 4–9), daß seine Einsetzung an dieser Stelle dadurch einigermaßen erklärt wird. Danach wäre die Sache so, daß c. 51, 4–6 bestanden, daß dann der Redaktor oder sonst jemand diese Verse gesehen und das Ebed-Lied in ihrer Nähe untergebracht hätte. Ist es nicht viel einfacher und natürlicher, die Sache einfach umzudrehen und zu sagen, weil c. 51, 4 ff. Aehnlichkeit mit c. 50, 4–9 und noch mehr mit den andern Ebed-Jh.'-Stücken zeigt, muß es von demselben Verfasser herrühren wie jene? Man vergleiche nur: $51, 4_a$ mit $42, 3_c$, $51, 4_b$ mit $42, 1_d$–$42, 3_c$–$42, 4_b$, $51, 5_a$ mit $50, 8_a$, $51, 5_b$ mit $42, 4_c$.

Was c. 42, 1–4 als Aufgabe des Knechtes Gottes erscheint, das schreibt sich hier Gott selbst zu, daß Lehre von ihm ausgeht und er sein Recht zum Licht der Völker gründen wird[2]).

IV. Ergebnis.

Ich meine, daß c. 51, 4–6 sich sprachlich und sachlich ziemlich nahe mit den 3 vorangegangenen Ebed-Jh.'-Stücken berührt und also auch höchstwahrscheinlich von dem Verfasser derselben herrührt.

Für unser Stück konstatiert Duhm[3]) „diesmal die Abfassung in 3 mal 4 Langversen". Nach diesen 3 mal 4 Langversen modelt Duhm den Text nun um und schneidet ihn sich zurecht. Dem können wir durchaus nicht beistimmen. Denn einerseits verwirft Duhm jeden Plan und jede Anordnung in der Abfassung des Buches und läßt dasselbe nur aus einzelnen Bruchstücken zusammengesetzt sein, und anderseits soll wieder ein ganz bestimmtes Versmaß vorherrschen und alles wird einfach gestrichen, was nicht in dieses Versmaß paßt.

1) Dillmann, V, S. 443.
2) Dillmann, V, S. 444.
3) a. a. O. S. 351.

Daß der Text in unserm Stücke nicht ganz in Ordnung ist, sieht man leicht ein, aber man hat noch keine Berechtigung, ganze Versteile ohne Weiteres zu streichen, damit hübsche rythmische Vierzeiler herauskommen. In v. 4 herrscht über die ersten Worte Uebereinstimmung, schwer und unklar sind jedoch schon sofort die folgenden. Von all den vielen Deutungen dieser Stelle seien nur die Duhms und Dillmanns erwähnt. Ersterer hält alles für unsicher, hat kein Zutrauen zu den 5 aufeinanderfolgenden, alle mit ל anfangenden Worten und übersetzt „zu wissen . . . . den Lechzenden mit Rede". Dillmann[VI 1]) erklärt עתה als ἅπ. λεγ. und giebt es durch „sustentare helfen" (Döderl., Gesen., Delitz.) oder durch „besprengen, befeuchten" (Rück., Ewald, Knobel) wieder.

Dillmann[VI 2]) streicht לדעת als aus לעות durch Dittographie entstanden und übersetzt „aufzuhelfen einem Müden mit einem Wort".

Unsere Stelle lautet also folgendermaßen:

v. 4. „Mein Herr Jh.' hat mir gegeben eine Jüngerzunge,
Daß ich wisse, einem Ermatteten aufzuhelfen mit einem Wort,
Er weckt des Morgens,
Ja des Morgens weckt er mir das Ohr,
Zu hören wie die Jünger.
v. 5. Mein Herr Jh.' hat mir das Ohr geöffnet
Und ich habe nicht widerstrebt,
Zurück bin ich nicht gewichen.
v. 6. Meinen Rücken gab ich hin den Schlagenden
Meine Wangen den Raufenden,
Mein Antlitz hab' ich nicht verborgen
Vor Beschimpfungen und Speichel.
v. 7. Aber mein Herr Jh.' ist es, der mir hilft,
Darum ward ich nicht beschämt,
Darum machte ich mein Antlitz wie Kiesel
Und ich wußte, daß ich nicht zu schanden würde.
v. 8. Nahe ist mein Rechtfertiger,
Wer hadert mit mir?
Laßt uns zusammen treten!
Wer ist mein Widersacher?
Er nahe sich mir!

1) S. 440.
2) Kittel, S. 434.

v. 9. Siehe, mein Herr Jh.' wird mir helfen,
Wer ist es, der mich verdammen wird?
Siehe, sie alle werden schwinden wie ein Gewand,
Die Motte wird sie fressen". —

Der Inhalt dieses Stückes schildert nach Duhm[1]): „Die bösen Erfahrungen, die der Gottesknecht in seinem Berufe macht, seine Geduld und Standhaftigkeit, seine sichere Ueberzeugung von Jhs.' Hülfe und Rechtfertigung". Man könnte etwa noch hinzufügen, daß der Herr ihm täglich die zu seinem Berufe nötige Begabung mitteile.

In welchem Verhältnis steht nun dieses Stück zu den beiden andern Ebed-Jh.'-Stücken und darf es überhaupt mit ihnen auf gleiche Linie gestellt werden? An allen 3 Stellen ist von jemand die Rede, den Jh.' sich besonders erkoren und von dessen Schicksal wie von seinem Beruf etwas ausgesagt wird. Cap. 50, 4—9 sagt von diesem selben: „Er bot seinen Rücken und seine Wangen zu Schlägen dar und verbarg sein Gesicht nicht vor Schimpf und Bespeiung, trotzdem hoffte er, daß er nicht zu Schanden werden würde, denn Jh.' werde ihm helfen".

Cap. 42, 1 ff. sagen von ihm aus, daß Jh.' ihn erwählt habe, daß er nicht schelten noch schreien werde, und c. 49, 1 ff., daß Jh.' ihn von Anfang an berufen habe, daß er aber sagen mußte: „umsonst habe ich mich bemüht, umsonst meine Kraft erschöpft, aber mein Recht und Lohn steht bei Jh.'". Die Aehnlichkeit des Gedankens in den 3 Stellen ist nicht zu übersehen. Was den Berufsgedanken anlangt, so sagt c. 50: Er soll die Ermüdeten aufrichten, alltäglich giebt der Herr ihm Lehre ein, diese soll er hören (und auch selbst weitergeben, wenn das auch nicht direkt im Texte steht). Und c. 42: Jh.' hat seinen Geist auf ihn gelegt, den geknickten Stab wird er nicht zerbrechen, wahrheitsgemäß wird er das Recht bekannt machen. Und c. 49 vergleiche man: Sein Mund ist ein scharfes Schwert, er ist ein geschärfter Pfeil; zu c. 50: er hat die Zunge der Jünger, sein Gesicht ist kieselhart.

Aus dieser Vergleichung des Inhalts der betr. 3 Stücke geht hervor, daß die Person, von der in c. 50, 4—9 die Rede ist, dieselbe ist wie die in c. 42, 1 ff., c. 49, 1 ff.; und da wir keinen

1) a. a. O. S. 351.

Grund hatten, c. 42, 1 ff. und c. 49, 1 ff. dem Deutjes. abzusprechen, so läßt sich

V. Ergebnis

a. aus dem Inhalt des Stückes c. 50, 4—9 noch nichts auf nichtdeuterojesajan. Abfassung schließen.

Schian[1]) giebt ferner eine ausreichende vergleichende Uebersicht über den Sprachschatz von c. 50, 4—9 mit c. 40—48 und c. 49—55. Wenn sich in c. 50, 4 ff. auch fremde Wörter finden,

b. so läßt sich doch aus der Sprache dieses Stückes ebenfalls nichts folgern gegen deuterojes. Abfassung.

Unsere weitere Untersuchung wird festzustellen haben, ob der hier von sich Redende derselbe Ebed ist, wie in den früheren Stücken, oder ein anderer (der Profet, wie viele meinen), und wenn wir darüber klar geworden sind, ob der Ebed auch hier ein Individuum oder ob er ein Kollektiv bedeute. Die Ausleger dieses Stückes scheiden sich in solche, die hier den Profeten von sich selbst reden lassen, und in solche, die auch hier den Ebed der früheren Stücke als Redenden annehmen. Zu den ersteren gehört Knobel[2]), der dieses Stück für das einzige der ganzen Sammlung hält, in dem der Verfasser blos von sich selbst handelt und seine Leiden wie Hoffnungen vorträgt. „Der Abschnitt geht parallel mit denen vom Knechte Jhs.' im engeren Sinne, zu welchem der Verfasser gehörte". Das stimmt mit Knobels Auffassung vom Knechte Jhs.' als dem frommen theokratischen Kern ja zusammen, wird aber von Knobel nicht weiter begründet. Derselben Ansicht sind Gesenius und Hitzig, werden aber von Dillmann[3]) widerlegt, der aus der Aehnlichkeit des Jnhalts unsers Stückes mit den beiden andern schließt, daß auch hier der Ebed derselbe sein muß. Auch in der jüngern Litteratur über diese Frage findet sich eine namhafte Stimme dafür, daß der hier von sich Redende der Profet selbst sei. Julius Ley[4]) sagt „daß aber der Profet in diesem Cap. von sich selbst spricht und auch der Knecht Jhs.' in v. 10 derselbe (also der Profet) ist, ergiebt sich aus dem Zusammenhang des Gedankenganges. Zwischen den charakteristischen Zügen c. 50, 4—9 und denen des

1) a. a. O. S. 30.
2) a. a. O. S. 373.
3) V, S. 440, VI, S. 434.
4) a. a. O.

Knechtes Jhs.' in c. 42, 1 ff., und c. 49, 1 ff. ist ein ganz außerordentlicher Unterschied. Der Knecht Gottes hat eine weltgeschichtliche Aufgabe, er soll der Bund seines Volkes, das Licht der ganzen Welt werden. Der Prophet in c. 50 hat es nur mit den ihn umgebenden Exulanten zu thun, die Kleingläubigen zu trösten, die Ungläubigen zu bedrohen. Da ist doch ein himmelweiter Unterschied! Nur in einem Punkte sind sie einander gleich, daß sie Kämpfe und Leiden in der Erfüllung ihres Berufes auf sich nehmen".

von Orelli[1]) erkennt die von Ley erwähnte Schwierigkeit an, sagt aber doch „es sei von vornherein kaum denkbar, daß der Knecht Jhs.' mit dem Propheten identisch sei, da dieser schwerlich seine eigenen Tugenden so anpreisen würde. Dagegen stehe unseres Propheten Beruf mit dem des Knechtes in nahem Zusammenhang. Er übt ebenso das Amt der Parakleſe und hat ohne Zweifel unter dem Unglauben seiner Volksgenossen gelitten. Offenbar richte er sich selber auf an diesem idealen Knechte des Herrn, dem er in Schwachheit nachlebt und den Weg bereitet!"

Duhm[2]) widerlegt weder die Ansichten anderer, noch beweist er seine eigene. Den v. 10 hält er für ein Produkt seines Tritojesaja, oder eines Mannes, der diesen gekannt habe, „dieser habe עַבְדּוֹ zwar als Singular geschrieben, es aber gewiß als Kollektiv verstanden und die Propheten, die das Gesetz vermittelt und vertreten haben, damit gemeint". Duhm ist doch sonst so sehr gegen jede Fassung als Kollektiv, wo deutlich ein Singular vorliegt, wie kommt er denn hier plötzlich dazu und woher weiß er denn, daß für den Verfasser dieses Kollektiv „ohne Zweifel" die Propheten sind? Das kann man doch sehr stark bezweifeln.

Wir haben gesehen, daß c. 50, 4—9 große Aehnlichkeit mit den beiden andern schon besprochenen Stücken zeigt, besonders was die Schicksale des hier Redenden betrifft; auch v. 10 ist ferner vom Ebed die Rede und v. 10 bezieht sich, wie oben gezeigt, auf v. 4—9 zurück; es dürfte also ziemlich erwiesen sein, daß in v. 4—9 ebenfalls vom Ebed die Rede ist. Ist dieser Ebed aber nun der uns schon bekannte Ebed Jh.' der andren Stücke, oder ein neuer Ebed, nämlich der Prophet?

---

1) a. a. O.
2) a. a. O. S. 353.

Zunächst ist wohl kaum anzunehmen, daß der Verfasser, der sonst nirgends in dieser Weise von sich redet, hier plötzlich doch mit einem Male so breit von seiner eigenen Person zu sprechen begänne. Doch auf diese Selbstaussagen gründen ja Knobel und Ley ihre Hypothesen von dem Propheten, jene seien eben so grundverschieden von denen des Ebed, daß man den Propheten als Sprecher hier annehmen müsse.

Auch Laue[1]) behauptet, c. 50, 4 ff. sei erst künstlich aus einer Prophetenrede zum Ebed-Jh.'-Lied umgeschaffen worden und begründet dies durch Folgendes: Zunächst sei c. 50, 4—11 in ganz andrer Weise als die übrigen Lieder formell in die Ausdrucksweise und die Gedankengänge Deuterojesajas verwebt; ferner passe der Inhalt von c. 50, 4—9 nicht recht auf den Ebed, besonders der Wunsch von 50, 9 weder zum Vorhergehenden (42, 3) noch zum Nachfolgenden (53, 7); ferner trage die Geistbegabung des Subjekts in c. 50 einen andersartigen Charakter, als ihn c. 42, 1 ff.; 49, 1 ff. aufwiesen. Laue glaubt alle diese Schwierigkeiten nur dadurch lösen zu können, daß er v. 10—11, die die eigentliche Beziehung des Abschnittes auf den Ebed erst nachtragen, als Zusatz annimmt und dies auch zu beweisen sucht. Sei aber v. 10 und 11 Glosse, dann falle die Beziehung der Stelle auf den Ebed überhaupt dahin. Laue kommt zu dem zusammenfassenden Urteil über c. 50: daß es den in c. 49 hervorgetretenen Gedanken von der Berufsthätigkeit des Knechtes in seinem Berufsleiden weiter ausspinnt und zugleich durch einen Zusatz insonderheit v. 11 nach c. 53 eine Brücke schlägt.

Untersuchen wir doch einmal den Inhalt. Man könnte es sich gefallen lassen, eine Selbstaussage des Propheten anzunehmen bei den Worten: „Mein Herr Jh.' gab mir eine Jüngerzunge, den Ermatteten durch Worte aufzuhelfen, Jh.' that mir das Ohr auf und ich widerstrebte nicht". Schwerer verständlich wäre schon v. 6, wo der Betreffende von den ihm zugefügten Beschimpfungen spricht. Von jeher haben zwar die Gottlosen die Menschen, die ihnen ihre Sünde vorhielten, beschimpft und geschmäht, aber es läßt sich doch nicht recht einsehen, weshalb die Exulanten sich gerade an dem Propheten so vergehen sollten, der ihnen ja doch das Heil, die kommende Erlösung und Befreiung predigte und nicht Gottes Strafgericht androhte, und dann hatte es der Prophet doch wohl in der Hand, sich

1) „Die Ebed-Jh.-Lieder" S. 7 ff.

diesen thätlichen Angriffen zu entziehen. Er brauchte sich ihnen doch nicht zu fügen nur unter Berufung auf Jh.' als seinen Helfer.

Und schließlich ist es doch auch eine ziemliche Anmaßung, wenn der Prophet von sich selbst sagen wollte: Wer mit mir streiten will, wer etwas gegen mich hat, möge sich nur an mich wagen, mich kann niemand verdammen oder schuldig sprechen, mir hilft mein Herr Jh.', aber meine Feinde werden so schnell vergehen, wie ein Kleid vom Mottenfraß. — Der Prophet würde nach diesen Worten wohl noch mehr Anfeindungen haben erdulden müssen.

Doch bei alledem läßt sich nicht verschweigen, daß alle angeführten Momente ein klein wenig auch auf den Propheten passen. Dieser Umstand, der jenen oben erwähnten Exegeten wohl auch maßgebend für ihre Hypothese gewesen ist, läßt sich am besten so erklären, daß man eine Aehnlichkeit in den Schicksalen des Ebed und des Propheten offen anerkennt. Diese Verwandtschaft ist für den Verfasser bei der Schilderung der Schicksale des Ebed wohl bestimmend gewesen. Wohl war es eine gottbegnadete Stunde, als er diese Zeilen niederschrieb, aber das menschlich-persönliche Moment kam doch auch zu seinem Recht und insofern kann man hier wohl auch etwas von einem Bruchstück eigener Konfession reden.

Damit scheint mir das Wahrheitsmoment, das in den Laueschen Ausführungen liegt, gewürdigt, zugleich aber seiner Spitze und seiner Folgerungen entkleidet zu sein.

VI. Ergebnis.

Somit ergiebt sich, daß c. 50, 4—9 von demselben Ebed handeln, wie c. 42, 1 ff. und c. 49, 1 ff.

Es bleibt noch die Entscheidung der Frage übrig, ob unter dem Ebed hier eine Einzelperson oder ein Kollektiv zu verstehen ist.

Es ist schwer einzusehen, wie Jh.' einer ganzen Volksmenge eine Jüngerzunge geben und wie er ihr allmorgentlich das Ohr öffnen soll. Und gar nicht läßt es sich begreifen, wie diese Menge — etwa das ideale oder theokratische oder sonst irgend ein Israel — von seinem eigenen Volksgenossen, dem empirischen Israel, wie Duhm sagt, Schläge bekommen und mit einer Anklage vor Jh.' bedroht sein konnte, ganz abgesehen von der äußerst individuellen Schilderung in v. 6 und 8. Und wie dürfte sich dieses Kollektiv, das „wahre Israel" jemals zu sagen erlauben, daß die andern

Volksgenossen vergehen und verschwinden würden, und es nur selbst allein vor Jh.' bestehen würde? Dieses Kollektiv hatte ja gerade die Aufgabe, Israel zu retten und zurückzubringen, da würde es doch ganz aus der Rolle fallen, wenn es hier seine Volksgenossen, an denen es doch einen Beruf hat, ruhig der Vernichtung preiszugeben wünschte, sofern es nur selbst vor Jh.' zu Recht bestände.

VII. Ergebnis.

Darum kann in der Stelle c. 50, 4—9 nur von einem Individuum, einer Einzelpersönlichkeit und zwar von derselben wie in c. 42, 1 ff., c. 49, 1 ff. die Rede sein.

Die über diesen Abschnitt gefundenen Ergebnisse fasse ich hier wieder kurz zusammen:

III. Hauptergebnis.

1) Es besteht kein Zusammenhang zwischen c. 50, 4—9 und dem Vorhergehenden.
2) Der Verfasser von v. 10 und 11 hat v. 4—9 vor sich gehabt und daran anknüpfend v. 10—11 geschrieben.
3) V. 10 und 11 stammt von Deuterojesajas Hand.
4) C. 51, 4—6 berührt sich sprachlich und sachlich nahe mit den 3 vorangegangenen Ebed-Jh.'-Stücken und stammt wahrscheinlich von demselben Verfasser.
5) Aus Inhalt und Sprache unseres Stückes läßt sich nichts gegen deuterojes. Abfassung folgern.
6) C. 50, 4—9 handelt von demselben Ebed, wie 42, 1 ff. und c. 49, 1 ff.
7) Dieser Ebed kann nur eine Einzelpersönlichkeit sein.

Es bleibt für unsre Untersuchung noch das letzte und schwerste Stück übrig:

Cap. 52, 13—53, 12.

Wir wollen es betrachten hinsichtlich

a) seiner Stellung im Zusammenhang,
b) seiner innern Zusammengehörigkeit und Einheit,
c) seiner Textgestalt,
d) seiner Spracheigentümlichkeit,
e) der Bedeutung seiner Ebed-Gestalt,

f) des Zusammenhangs mit den anderen deuterojesaj. Schriften,

g) seiner Abfassung von dem Verfasser der andren 3 Ebed-Jh.'-Stücke,

h) seiner Originalität.

a. „Daß diese Dichtung mit ihrer Umgebung nichts zu schaffen habe, wird immermehr anerkannt", sagt Duhm[1]), und der erste Blick zeigt uns die Richtigkeit dieser Behauptung. C. 52, 1—12 redet von dem frohen Weckrufe an Zion und der Aufforderung an die Gefangenen in Babel, unter Jhs.' Schutz aus ihr auszuziehen; v. 13 dagegen spricht plötzlich ohne jede Einführung vom Knechte Jhs.'. C. 53 fährt darin fort und schildert ausführlich seine Schicksale und Leiden bis v. 12, während in c. 54 wieder ohne einleitenden oder verbindenden Gedanken von der Glückseligkeit Zions die Rede ist. Zwar stellen Dillmann, v. Orelli, Smend und auch Wellhausen[2]) c. 54 (Zions Heil) als Folge des c. 53 Berichteten hin. Letzterer läßt c. 54—56, 8 gar eine Predigt über den Text 52, 13—53, 12 sein; aber alle diese Ansichten werden durch nichts bewiesen und lassen sich auch aus dem Texte selbst durch nichts beweisen.

Wenn von irgend einem Stück, so läßt sich von diesem 52, 13—53, 12 behaupten, daß es wie ein erratischer Block in seiner Umgebung liegt, und der Gedanke läßt sich nicht ganz abweisen, daß dieser Block von irgend einer Hand aufs Geratewohl dorthin geschleudert sei.

I. Ergebnis.

Mit seiner Umgebung hat dieses Stück jedenfalls keinen organischen Zusammenhang.

b. Daneben erhebt sich nun aber sofort die Frage, ob es überhaupt ein einheitliches Stück bildet und im Zusammenhang betrachtet werden darf. Daraus, daß alle Exegeten c. 52, 13—c. 53, 12 zusammennehmen, folgt durchaus noch nicht, daß es auch zusammengehört und nicht etwa in verschiedene Stücke zerfällt. Eine Untersuchung darüber wird das Nähere zeigen.

Wir können mit Schian[3]) zugeben, „daß c. 52, 13—15 ein

1) a. a. O. S. 365.

2) Proleg. zur Geschichte Israels, III, S. 420.

3) a. a. O. S. 33.

sicher zusammengehöriges Stück bilden". Jh.' redet darin von seinem Knecht in der 3. Person. In c. 53, 1 tritt ein Wechsel der redenden Person ein, diese ist ein im Plural redendes Subjekt. Wer redet nun in v. 1 ff.? Mehrere Ausleger, so Hofmann und letzthin Giesebrecht (der einen engen Zusammenhang von 52, 13 ff. und 53, 2 ff. annimmt), lassen in v. 1 die Heiden reden. Auf diese fernliegende Vermutung sind die beiden Ausleger wohl durch den engen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gekommen. Weil in v. 15 von dem Staunen der Heiden die Rede war, muß c. 53, 1 ff. auch von ihnen die Rede sein, d. h. hier müssen die Heiden reden. Uns erscheint es ganz unmöglich, daß die Heiden solche Worte sollten geredet haben, wie sie v. 2 und 3 ff. stehen. Woher sollte den Heiden auf einmal solche Kunde kommen, und wo war der, der ihnen für diese Schilderung hätte zum Muster dienen können? Diese „Heiden"-Annahme ist wohl auch nur aus fertigen Meinungen einzelner Exegeten über den Ebed Jh.' entstanden, läßt sich aber aus dem vorliegenden Text heraus nicht rechtfertigen.

„Wenn aber nicht Heiden reden, so können dies nur Israeliten sein", fährt Schian fort. In der That bleibt nicht anderes übrig. Nur wird man nicht einen ganzen Haufen von Israeliten reden lassen dürfen, sondern einen aus ihrer Mitte. שְׁמוּעָה heißt Verkündigung. Die Bedeutung „das Gehörte" ist ja auch möglich, hier aber abzuweisen, da eine solche passive Bedeutung verbunden mit dem Personal-Suffix nicht gebräuchlich ist. Es ist also die Verkündigung und wie der Parallelismus in 1_b zeigt, die profetische Verkündigung. Also dürfte am einfachsten auch der Profet selbst reden. Er kann sehr gut sagen: Wer glaubte unserer Verkündigung? Ich nehme also mit Duhm[1]) und Schian[2]) an, daß in v. 1 der Dichter oder der Profet redet und damit auf das in v. 2 ff. Erzählte hinweist. Von v. 2—10 redet entschieden Israel oder jemand in Israels Sinne, v. 11 redet dagegen wieder Jh.' von seinem Knecht. Es ist nun wohl das einfachste, anzunehmen, daß der Profet auch in v. 2—10 spricht, im Sinne von Israel und sich mit ihm eins fühlend[3]).

---

1) a. a. O. S. 367.
2) a. a. O. S. 35.
3) Ebenso auch Dillmann-Kittel VI, S. 449.

In v. 11 und 12 läßt der Dichter wieder Jh.' sprechen. C. 53, 1—12 bilden ein zusammenhängendes Stück, 52, 13—15 passen sich dem Gedankengange des Folgenden gut an. Ueber den Zusammenhang von c. 52, 13—53, 12 äußert sich Dillm.-Kittel[1]) folgermaßen: „Man könnte hier ebensogut auch vom 4. und 5. Ebed-Stück reden. In der That hat Dtjes. c. 53, 2—12 anders woher aufgenommen, hat das Stück durch v. 1 an sein Buch angeknüpft und hat sodann c. 52, 13—15 entweder nach c. 49, 7 ff. und 53, 2 ff. selbst dazu gedichtet oder ebenfalls aus dem Schatze der vorhandenen Ebed-Dichtungen aufgenommen". Demnach bin auch ich der Ansicht, daß der Verfasser von c. 53, 1 (und der ff. vv.) auch c. 52, 13—15 geschrieben habe und daß c. 52, 13—53, 12 schließlich doch ein zusammenhängendes Ganzes bilden.

II. Ergebnis.

C. 52, 13—53, 12 bilden ein zusammenhängendes Ganze; in c. 53, 1 redet der Prophet und weist damit auf die ff. Verse hin, in denen er im Namen des Volkes Israel spricht.

c) Bevor wir dieses Stück näher untersuchen, müssen wir uns über den schwierigen und vielfach sehr verderbten Text und seine möglichst einfache Wiederherstellung klar werden.

Bei v. 14 herrschen verschiedene Ansichten. Anstößig ist zunächst das עָלֶיךָ. Diese einzige 2. Person inmitten mehrerer Verse, wo nur von der 3. Person die Rede ist, ist sehr auffällig, so daß ich in Anlehnung an das עָלָיו v. 15 mit Mehreren (Targ. Pesch.) dafür עָלָיו zu lesen keinen Anstand nehme. Septg. führen die 2. Person konsequent durch den ganzen Vers durch und Knobel[2]) sagt einfach: עָלֶיךָ steht für עָלָיו. Duhm[3]) kommt über das עָלֶיךָ hinweg, indem er eine gründliche Textverderbnis annimmt, ein Wortspiel konstruiert und übersetzt „wie sie erstarrten über ihn, so werden erstaunen über ihn viele". Die meisten Exegeten nehmen v. 14_b und $_c$ als Zwischensatz an und setzen v. 15_a als parallelen Nachsatz zu v. 14_a. Duhm sieht darin keine Erleichterung und nennt

1) VI, S. 447.
2) a. a. O. S. 396.
3) a. a. O. S. 366.

es eine abscheuliche Periode; aber ich sehe nicht ein, wie die Periode weniger abscheulich wird, wenn man Duhms Einschiebsel annimmt. Ich bleibe bei der landläufigen Ansicht: Wie sich viele über ihn entsetzten (weil nämlich sein Aussehen und seine Gestalt unmenschlich entstellt waren), so wird er viele Völker aufspringen machen. נזה kann hier nur „aufspringen machen" bedeuten. Den Sinn „besprengen" hat es nur in der Kultussprache.

Ganz sinn- und sachgemäß heißt es weiter „selbst Könige schweigen in seiner Gegenwart". V. 15_b bildet wieder gewissermaßen den Grund für v. 15_a, nämlich die Ursache des Staunens. Duhm sieht in v. 15_a zugleich eine Vorbereitung auf die Fortsetzung. Textlich ist es klar.

Ich gebe diese Verse folgendermaßen wieder:

v. 13. „Siehe einsichtig handelt mein Knecht,
Er wird emporkommen, sich erheben und sehr hoch sein.
v. 14. Gleich wie sich Viele über ihn entsetzten,
— So unmenschlich verderbt ist sein Aussehen,
Und seine Gestalt nicht wie die der Menschenkinder, —
v. 15. So wird er aufspringen machen viele Völker.
Ihm gegenüber werden Könige ihren Mund schließen.
Denn was ihnen nicht erzählt war, sahen sie,
Und was sie nicht gehört hatten, nahmen sie wahr".

Ueber c. 53, 1 haben wir schon oben gesprochen, v. 2_a ist klar. In v. 2_b bin ich geneigt, mit Duhm[1]) das וְנִרְאֵהוּ zu streichen, da es sehr prosaisch ist, sachlich weder zum Vorhergehenden noch zum Folgenden recht paßt und wohl nur hinzugefügt ist, um eine Parallele mit וְנֶחְמְדֵהוּ herzustellen. In v. 7_b streiche ich mit de Lagarde, Duhm und Klostermann das 2. וְלֹא יִפְתַּח פִּיו als sachlich überflüssig und wahrscheinlich fehlerhafte Wiederholung des ersten ו"ר" פ.

Große Schwierigkeiten bietet dagegen der 8. Vers. Ueber die ersten 3 Worte ist man einig, mit dem nächsten geht die Verwirrung an. Luther übersetzt v. $8_{a\beta}$ „wer will seines Lebens Länge ausreden?" Septg. übersetzen ebenfalls „wer will sein Geschlecht aufzählen" und lesen "אֶת־דּ. Knobel[2]): „und was seine Wohnung anbetrifft, wer bedenkt (den Umstand), daß er weggenommen ward

1) a. a. O. S. 368.
2) a. a. O. S. 402.

aus dem Lande der Lebendigen". Dillmann[1]) sagt richtig, daß דּוֹר weder Geschick, noch Wohnung, noch Lebenslänge oder Lebensverlauf noch Nachkommen bedeutet, sondern immer nur „Geschlecht" als Zusammenfassung der zu einer bestimmten Zeit lebenden Menschen. Dillm. faßt das את dann gleich „mit, bei" und übersetzt „und bei seinen Zeitgenossen, wer bedenkt es, daß er hinweggerissen wurde aus dem Lande der Lebendigen?"

Duhm[2]) übersetzt „und seinen Aufenthaltsort, wer erforscht ihn? Laue[3]) hält die Bedeutung von דּוֹר im Sinne von Nachkommenschaft (generatio) für unbestreitbar. Klostermann[4]) endlich entschließt sich zu einer Aenderung und liest וְאַף־ דֻּקַּר וּמִי י׳ „ja auch durchbohrt, aber wem kam da in den Sinn (daß)". Diese Lesart beseitigt die schwierige Wahl unter all' den passenden und unpassenden Bedeutungen von דּוֹר und giebt einen leidlichen Sinn, liegt auch bei den vorhandenen Konsonanten nahe. Alle Deutungen von דּוֹר sind nämlich gepreßt, teils ungrammatisch, teils sachlich unmöglich.

Im Folgenden ist לָמוֹ entschieden = לָהֶם, ein Singular kann es nie sein. Manchen Exegeten paßt ja nun der Plural sehr gut zu ihrer Auslegung des Ebed als Kollektiv. Diese Plural-Endung läßt sich auch durchaus nicht als eine angeblich phönizische Singular-Endung erklären, es ist und bleibt Plural und muß übersetzt werden „wegen der Sünde meines Volkes Strafe auf ihnen". Doch schon Septg. lesen נֻגַּע לַמָּוֶת *ἤχθη εἰς θάνατον*, und wir können nicht umhin, dieses „getroffen zum Tode" für eine glückliche Konjektur zu erklären.

Klostermann[5]) nimmt die Pluralfassung von לָמוֹ an „ihnen zur Strafe" und bezieht es auf עַמִּי zurück. Daß hier nicht Jh.' rede, sondern der מִי aus v. 8_a, wird aus dem Zusammenhang klar: Wer wird daran denken und sprechen „Aus dem Lande der Lebendigen ist er fortgerafft und wegen der Sünde meines Volkes ist er zu Tode getroffen?"

V. 9. lasse ich mit Klostermann noch weiter von יְשׂוֹחֵחַ abhän-

1) V, S. 460, VI, S. 453.
2) a. a. O. S. 372.
3) a. a. O. S. 13.
4) a. a. O. S. 61.
5) a. a. O. S. 61.

gig sein. Dasselbe Subjekt denkt oder spricht noch weiter „und es (mein Volk) machte bei Gottlosen sein Grab". Daß im Folgenden nicht der M. T. gelesen und übersetzt werden kann, ist jedem Einsichtigen klar. Unter den vielen Deutungen für diese Stelle erscheint mir die von עֹשֵׂי רָע „Uebelthäter" noch die beste. Wenn בָּמָה auch nur einmal (Hesek. 43, 7) oder gar nicht für Totenhügel vorkommt, (wozu H. Schultz[1]) bemerkt, „das במתיו ist wohl »sein Hügel«, entsprechend dem קרבו, wobei man nicht vergessen darf, daß im Flachlande von Chaldaea der Totenhügel eine andere Rolle spielt als im Felsenlande Kanaan), so wird es hier doch die einfachste Lösung sein, um des Parallelismus mit קרבו und des vorhandenen Wortlauts willen בָּמָתוֹ zu lesen »und bei Uebelthätern seinen Hügel«".

In v. 10 konstruiert Dillmann[2]): דַּכְּאוֹ im Akkusativ ist untergeordneter Infin. Piel, das Perf. הֶחֱלִי ordnet eine Nebenbestimmung dazu bei: er wollte ihn zermalmen, machte krank, also: „Jh.' gefiel es, ihn unheilbar zu zermalmen". החלי erklärt Kautzsch (G-K[25], § 74, 3 An. 4) als ein nach Art der ל״א gebildetes Perf. Hif. von חָלָה: הֶחֱלִיא. Klostermann nimmt נַפְשׁוֹ für „den selbst, den leibhaftig, in eigener Person", im Gegensatz zu זֶרַע. „Willst du den selbst zum Schuldopfer machen, der doch Samen sehen, lange leben und durch den der Rathschluß Jhs.' soll vollendet werden?" Ich muß gestehen, daß diese Auffassung mir mehr zusagt, als die anderer, die נפשו als Subjekt nehmen und übersetzen „wenn seine Seele ein Schuldopfer einsetzen würde" (Delitz., Bredenkamp, Dillm.). In v. 11 lesen Klostermann[3]) und Duhm[4]) mit Septg. hinter יִרְאֶה ein אוֹר, Dillm.[5]) übersetzt „wird er sich satt sehen", durch diesen Ausdruck scheint mir der Sinn am besten wiedergegeben und jede Einschiebung überflüssig. Das ל in לָרַבִּים streiche ich, da צדק nicht mit ל des Objekts konstruiert wird und ich nicht mit Klostermann[6]) eine Textänderung vornehmen will. In v. 12 liest Klostermann[7]) בְּ statt ״בָּר״ ohne Artikel im An-

1) Alttest. Theologie V, S. 632.
2) V, S. 462.
3) a. a. O. S. 62.
4) a. a. O. S. 375.
5) a. a. O. V, S. 463, VI, S. 456.
6) a. a. O. S. 62.
7) a. a. O. S. 63.

schlusse an Septg. Auch Dillmann[1]) übersetzt „ich werde ihm unter (den) vielen zuteilen". לַמָּוֶת hinter הָעֶרֶה ist wohl mit Duhm[2]) als Glosse zu streichen.

So gestaltet sich der Abschnitt c. 53, 1—12 für uns folgendermaßen:

v. 1. „Wer glaubte unserer Verkündigung,
Und der Arm Jhs.', über wem ward er offenbar?
v. 2. Er stieg empor wie ein Reis vor ihm
Und wie eine Wurzel aus dürrem Lande.
Nicht hatte er Gestalt noch Hoheit,
Und kein Aussehen, daß wir sein begehrten.
v. 3. Verachtet ward er und verlassen von Menschen,
Ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit,
Und wie einer vor dem man das Antlitz verhüllt,
War er verachtet und wir hielten ihn für nichts.
v. 4. Fürwahr, unsere Krankheiten, er trug sie,
Und unsere Schmerzen, die lud er auf,
Aber wir hielten ihn für geplagt,
Für gottgeschlagen und gedemütigt.
v. 5. Und er war doch durchbohrt wegen unserer Vergehungen,
Zerschlagen wegen unserer Verschuldungen,
Züchtigung unsers Heiles (zu unserm Heil) auf ihm,
Und durch seine Striemen Heilung für uns.
v. 6. Wir alle, wie die Schafe irrten wir,
Wandten uns, ein jeder auf seinen Weg!
Jh.' aber ließ ihn treffen
Die Verschuldung von uns allen.
v. 7. Er ward bedrängt und er beugte sich,
Und nicht that er seinen Mund auf;
Wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geleitet wird,
Und wie eine Schafmutter verstummt vor ihrem Scherer.
v. 8. Aus Bedrückung und Gericht ist er entrafft,
Ja auch durchbohrt, aber wer gedachte bei sich:
»Fürwahr, ausgeschlossen ist er vom Lande der Lebendigen,
»Wegen der Sünde meines Volkes getroffen bis zum Tode.
v. 9. »Und es machte bei Gottlosen sein Grab

1) V, S. 464, VI, S. 457.
2) a. a. O. S. 377.

»Und bei Uebelthätern seinen Hügel,
»Obgleich er nicht Frevel gethan,
»Und nicht Trug war in seinem Munde.
v. 10. »Aber Jh.' gefiel es, ihn unheilbar zu zermalmen«.
Willst du den selbst zum Schuldopfer machen,
Der Nachkommen sehen und lange leben soll,
Und durch dessen Hand Jhs'. Ratschluß glücklich gelingt?
v. 11. Wegen der Mühsal seiner Seele
Wird er sich satt sehen.
Mit seiner Erkenntnis macht
Ein Gerechter, mein Knecht, Viele gerecht,
Und ihre Verschuldungen trägt er.
v. 12. Deshalb will ich ihm zuteilen unter Vielen
Und mit Starken wird er Beute teilen.
Weil er hingab seine Seele
Und zu den Sündern gezählt wurde;
Und er hatte doch die Sünde vieler getragen
Und sich für die Frevler verwendet".

d) Was nun die Sprache dieses Abschnittes anlangt, so ist schon aus der genaueren Textuntersuchung hervorgegangen, daß wir es hier mit einem — rein sprachlich betrachtet — schwierigen Stücke zu thun haben. Die Zahl der Worte, die c. 53, 2—12 mit c. 40—55 gemein hat, ist wie Schian[1]) nachweist, eine verhältnismäßig sehr geringe. Dagegen sei die Zahl der Wörter sehr groß, die sich nur in c. 53 und sonst nicht in c. 40—55 finden. Schian findet in unserm Abschnitt 32 sonst nicht vorkommende Wörter. Auch wir müssen sagen, daß uns viele Ausdrücke höchst fremdartig anmuten. Wir sehen auch sofort, daß durch diese neuen Worte nicht bekannte Gedanken in neuer Weise ausgedrückt werden, sondern daß sie dazu dienen, neue Gedankenreihen und neue Vorstellungen einzuführen. Die Farbe der Darstellung ist höchst eigentümlich, wie Dillmann[2]) sagt, der Ausdruck kürzer und wuchtiger, der Wortschatz stark abweichend, so daß allerdings sich die Vermutung aufdrängt, der Verfasser habe für dies Stück eine Vorlage benutzt.

1) a. a. O. S. 39.
2) V, S. 453.

c) Gehen wir nun auf den Inhalt des ganzen Stückes etwas näher ein. C. 52, 13—15 sagt vom Ebed Jh.' aus, daß Völker und Könige, die sich vorher über ihn entsetzt hatten, nun über ihn erstaunen würden, weil sie etwas ganz Neues, nie Dagewesenes sehen. In c. 53 wird dieses Neue näher beschrieben. Wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich wuchs der Ebed auf vor ihm (wohl Jh.'). Die Israeliten haben ihn seiner jämmerlichen Gestalt wegen verachtet. Sie meinten, sein Mißgeschick sei ihm von Gott um eigner Sünde willen gesandt, er aber hat es um ihretwillen getragen, und so sind sie durch ihn geheilt worden. Im Folgenden werden Leiden, Tod und Begräbnis des Ebed beschrieben. Aber grade weil er die Sünde der Frevler auf sich genommen hat, wird er, den Ratschluß Jhs.' vollendend, lange leben und viele Beute empfangen.

Auch hier ist von einem Ebed Jh.' die Rede, aber was von ihm ausgesagt wird, ist auf den 1. Blick ganz verschieden von den Aussagen über den Ebed in den 3 anderen Stücken. Von der Thätigkeit des Ebed in c. 42, 1 ff., von seiner Bedeutung als Volksbund und Licht der Völker finden wir hier nichts. Von seiner Aufgabe an Israel und seiner Heilsbestimmung für alle Völker, von seiner Berufung von früh an steht in c. 52 und 53 nichts. Diese Gedanken sind unserem Stücke ganz fremd. Es spricht nur davon, daß der Ebed die Sünden seines Volks getragen und für sein Volk gelitten, daß aber gerade durch dieses Leiden sein Volk Heilung erfahren hätte. Aber finden sich nicht schon leise Andeutungen eines solchen Leidens auch in den anderen Stücken? In c. 42 entschieden nicht; denn dort ist nur von einer Thätigkeit, nicht von einem Ergehen des Ebed die Rede. In c. 49 finden sich schon Berufs- und Schicksalsgedanken vereint. Die Worte „umsonst habe ich mich abgemüht, um nichts meine Kraft erschöpft, aber mein Recht steht bei Jh.' und mein Lohn bei einem Gott" — erinnern schon sehr stark an das Leiden des Knechtes in c. 53 und seine herrliche Belohnung durch Jh'. Und gar c. 50, 6—9 klingen uns sehr verwandt. Dort ist gradezu von Raufen und Schlagen, von Schimpf und Bespeiung des Knechtes die Rede. Die Menschen alle können ihn jedoch nicht schuldig sprechen, weil der Herr Jh.' für ihn eintreten wird. Das sind dem c. 53 sehr nahe verwandte Gedanken, aber trotzdem ist

der eine Gedanke, der des unschuldigen Leidens und Sterbens des Ebed für sein Volk etwas gänzlich Neues.

Was nun die Bedeutung des Ebed in c. 53 selbst anlangt, so ist mir durchaus unverständlich, wie Knobel[1]) auch hier noch an seiner Auslegung vom theokratischen Kern, den echten Jh.'-Verehrern festhalten kann, wie er unter dem aufwachsenden Reis diejenigen versteht „in denen eine Jh.'-Gemeinde herangewachsen ist". Ja selbst v. 8 gegenüber sucht Knobel seine Deutung noch zu retten, denn „mancher" Gerechte sei doch umgebracht worden u. s. w. In dem befremdlichen Inhalt von v. 10 sieht Knobel gradezu eine Unterstützung seiner Annahme, daß der sich Darbringende eine Mehrheit ist; denn daraus erkläre es sich, daß er sich als Schuldopfer darbringt und dann noch lange lebt und wirkt. Wie sich dies erkläre, sagt Knobel zwar nicht, doch kann man ja auf diese Weise schließlich die widersprechendsten Ansichten zusammenbringen, indem man immer eine Mehrheit annimmt, die zum Teil das Eine thut, zum Teil das Andere.

Dillmann[2]) dagegen erklärt mit anerkennenswerter Gradheit „der Gedanke, daß durch sein Leiden wie durch ein Opfer die Schuld getilgt und der Friedenszustand wiederhergestellt wird, ist bis ins Einzelne ausgebaut und der Einheit des schuldbedeckenden Opfers gemäß auch die Darstellung des Knechtes als einer Einzelpersönlichkeit streng durchgeführt". Dillmann erkennt das Oxymoron an, daß der Knecht unterliegend siegt, lebt, nachdem er getötet ist und kommt schon auf der nächsten Seite (471) selbst zu dem Oxymoron der Behauptung: „Ebenso steht fest, daß der Knecht, wenn auch als Individuum dargestellt, doch im Sinne des Verfassers eine Kollektivperson ist". Und diese unglückliche Kollektivperson, nämlich das bundestreue, seiner Idee entsprechende Israel soll das abgeirrte und gefangene befreien und umgestalten. Ein solcher Gedankensprung ist mir unbegreiflich. Ich kann mich nur dem Urteil Duhms[3]) anschließen: „Der Knecht Jhs.' wird hier womöglich noch individueller behandelt als in den übrigen Liedern, und die Deutung seiner Person auf das wirkliche oder das wahre Volk Israel ist hier vollends unmöglich".

1) a. a. O. S. 394 ff.
2) V, S. 470.
3) a. a. O. S. 365.

Ley bringt noch einige grammatische Beweisgründe bei, daß der Knecht Jhs.' hier ein Individuum sei. Ewald sagt: „Der Knecht wird nirgends weiter so sehr als geschichtliche Person, so stark als einzelne Person der Vergangenheit gefaßt" und Schian behauptet, daß alles auf die persönlich-individuelle Deutung hindränge.

Wir kommen also zu dem

III. Ergebnis.

„Daß der Knecht Jhs.' in c. 52, 13—53, 12 nur ein Individuum sein kann".

f) In was für einem Zusammenhang steht nun unser Stück mit Jes. c. 40 ff. und ist ein solcher Zusammenhang überhaupt vorhanden? Die Stellung des Stückes an seiner jetzigen Stelle beweist, wie wir schon gesehen haben, nichts. Deshalb brauchte es noch nicht von Dtjes. verfaßt zu sein, und die Bedeutung des Ebed ist für Schian gerade der Grund, es als nicht von Dtjes. herrührend zu bezeichnen, eben weil auch hier der Ebed etwas für sein Volk, für Israel thut und deshalb nicht selbst gleich Israel sein kann, wie in den Stellen, wo Israel ganz offenkundig als Ebed bezeichnet wird. Schwerer fällt die sprachliche Eigentümlichkeit ins Gewicht. Die Sprache unseres Stückes unterscheidet sich ganz bedeutend von der Deuterojes.' in den vorhergehenden Capiteln, ganz besonders ist dies ersichtlich aus c. 53, 2 ff., wo auch vollständig neue Gedanken sich zeigen. Danach könnte man im Zweifel sein, ob dieses ganze Stück dem Dtjes. zugeschrieben werden kann; es wird sich diese Frage aber erst lösen lassen, wenn wir das Verhältnis dieses Stückes zu den andern Ebed-Jh.'-Stücken klargelegt haben. Also:

IV. Ergebnis.

Cap. 52, 13—53, 12 für sich betrachtet, läßt eher gegen als für deuterojesaj. Abfassung schließen.

Ganz klar über diesen Punkt können wir erst werden durch eine Vergleichung unsers Stückes mit den anderen Ebed-Jh.'-Stücken. Wir haben oben schon gesehen, daß die betr. Abschnitte in c. 49 und 50 ähnliche Gedanken enthalten, wie sie z. T. in c. 53 sich finden. Es fragt sich nun, ob dies hinreicht, unser Stück dem

Verfasser jener Ebed-Jh.'-Stücke zuzuschreiben? Auch Dillmann[1]) findet in c. 52, 13—15; c. 53, 7, 11, 12 Gedanken, die durch jene Stellen wohl vorbereitet und mit ihnen in Uebereinstimmung sind.

C. 52, 13—15 enthält Gedanken, die der Verfasser der früheren Ebed-Stücke wohl geschrieben haben könnte; c. 53, 1 erinnert im Gedanken (daß die Weissagung Jhs.' durch den Profeten keinen Eindruck auf die Menschen gemacht habe) doch an c. 49, 4_a, wo der Ebed sich umsonst abmüht. C. 53, 1 redet von der Wirkungslosigkeit der göttlichen Weissagung, c. 49, 4 von der geringen Wirkung des Ebed unter den Menschen, beides Gedanken, die sich ziemlich nahe berühren.

Völlig neue Gedanken jedoch führt c. 53, 2 ff. ein; v. 2_a erinnert unwillkürlich an Jes. c. 11, v. 1. Es ist die Rede von einem aus dürrem Erdreich sprossenden Reis, durch welches ein Mensch bezeichnet wurde, der häßlich von Gestalt und Ansehen, verachtet und geringgeschätzt von den Leuten war. Die Juden glaubten, daß dieser Mann von Gott geschlagen und gezüchtigt sei, und zwar um seiner Sünden willen, während er doch ihre, der Juden Sünden trug und ihnen dadurch Heilung verschaffte. Grade dieses Leiden für andere ist bei dem Ebed völlig neu, wenn auch in den früheren Stücken von einem Leiden überhaupt schon die Rede war. Und dieses Leiden für seine Volksgenossen sei von Jh.' dem Ebed aufgelegt. Er ließ sich jedoch martern und töten, ohne sich zu verteidigen. Trotzdem aber, trotz seines als אָשָׁם hingegebenen Lebens, soll er doch langes Leben haben und den Ratschluß Jhs.' vollenden. Hier stehen wir vor einem vollkommenen Rätsel. Hätte Dtjes., hätte der Verfasser der Ebed-Jh.'-Stücke jemals so schreiben können? Die folgenden beiden Verse (11 und 12), wo Jh.' wieder zu sprechen scheint, klingen wieder etwas an die Ebed-Jh.'-Stücke an, aber auch nur an einen und in einem Gedanken, der ganze Tenor ist doch ein anderer. Wie kommt nun dieses wunderbare Stück (53, 2—10 resp. 12) in den ganzen Cyklus? Man wird zu dem Gedanken gedrängt, daß man es hier mit einem Bruchstück zu thun hat, das ehemals für sich bestanden hat und nun von einem andern Autor benutzt und in eine passende Form gegossen worden ist. Ewald nimmt eine unveränderte Herübernahme des Abschnittes aus einer verlornen

1) V, S. 453.

Schrift an, Dillmann[1]) läßt nur die Vermutung zu, daß der Verfasser eine Vorlage dafür benutzt habe, sieht das Stück aber doch wesentlich als sein Werk an. Dillm.-Kittel[2]) nimmt von allen 4 Ebed-Stücken an, „daß sie nicht von Anfang an organisch mit dem übrigen Buche verbunden waren, sondern älter oder gleichzeitig mit Dtjes. verfaßt, wahrscheinlich von ihm in sein Buch eingefügt seien. Jes. 53 kann das älteste von ihnen und dem konkreten historischen Sachverhalt nächststehende sein". Also geht er auf ein älteres Stück zurück, das von Dtjes. hier eingearbeitet sei. Duhm[3]) nimmt entsprechend seiner ganzen These über die Ebed-Stücke eine ziemlich starke Anlehnung an Jeremia und Hiob an, ohne diese jedoch auch nur im Geringsten zu begründen, hält aber diese Anlehnung um der vielen abweichenden Züge willen nur für schriftstellerisch und sieht sich fast gezwungen, eine reelle Grundlage (d. h. doch wohl ein persönliches Vorbild) für das gezeichnete Lebensbild in dem Leben eines Zeitgenossen anzunehmen.

Und in der That sehe auch ich bei der starken sprachlichen und sachlichen Abweichung von den früheren Abschnitten und doch wieder Annäherung in einzelnen Gedanken, sowie bei der deutlichen Bezeichnung dessen, von dem hier die Rede ist, als des Ebed Jh.', keinen andern Ausweg, als hier eine ältere Vorlage anzunehmen, die dem Verfasser vorgelegen und die er nicht etwa wörtlich wiedergegeben, sondern frei benutzt habe, indem er die in ihr enthaltenen Gedanken seiner Vorstellung vom Ebed-Jh.' anpaßte, so zwar, daß diese Gedanken auch auf die anderen Ebed-Jh.'-Stücke nicht ohne Einfluß geblieben sind. Ja vielmehr hat sich höchstwahrscheinlich der Mann, von dem v. 2—10 (jedoch nicht als Ebed) redet, und der doch ganz augenscheinlich ein Individuum ist, in des Verfassers Gedankenkreis vom Ebed Jh.' eingefügt, diese Figur dabei voll ausmalend. In v. 11 redet Jh.' wieder von seinem Ebed, damit greift der Verfasser auf jene andere Person zurück und macht das ganze vorhergehende Stück zu einem Ebed-Jh.'-Stück.

Laue[4]) ist es nicht möglich, c. 53 als einheitliches Ganze aufzufassen. Seines Erachtens „liegt ihm ein Krankheits- resp. Thev-

1) V, S. 453.
2) VI, S. 461.
3) a. a. O. S. 365 ff.
4) a. a. O. S. 11.

dicee-Psalm zu Grunde. In diesem waren die Leiden eines von Gott mit Aussatz geschlagenen, von seinen Feinden verfolgten frommen Dulders geschildert, dem Jh.' ähnlich wie Hiob eine glänzende Restitution hat zuteil werden lassen. Dieses Psalmstück hat der Verfasser der Ebed-Jh.'-Lieder insofern überarbeitet, als er den von seinen Feinden verfolgten Dulder von seinen Hassern getötet werden ließ, um so das Leiden des Unschuldigen als blutiges Ersatzopfer für viele werten zu können. Mit anderen Worten: der Gedanke der Theodicee erfuhr durch die Hinzufügung der Opferidee seine Ergänzung und eigentümliche Beleuchtung".

Wenn man überhaupt darüber eine Vermutung aufstellen darf, so möchte auch ich fast annehmen, daß wir in v. 2—10 die Grundzüge der alten Vorlage besitzen, denn in diesen Versen spricht der Verfasser im Namen seines Volkes, es kann aber auch ehemals ein anderer Volksgenosse so gesprochen haben, dessen Denk- und Anschauungsweise der Verfasser nun annimmt und sie durch einzelne Hinzufügungen (die man natürlich nicht mehr feststellen kann) und Fortführungen ihrer Ideen in v. 11 und 12 in seine Ebed-Idee hinein verwebt. Jedoch glaube ich, daß der Verfasser dieses Stück nicht erst jetzt entdeckt, sondern schon früher besessen habe, da ja c. 49 und 50 schon verwandte Anschauungen zeigen. Dabei ist klar, daß der Verfasser nicht blos den Inhalt dieses alten Stückes wiedergegeben hat, ohne selbst wirklich ganz mit ihm übereinzustimmen, d. h. ohne die Bedeutung dieses Ebed auch zu seiner Ansicht zu machen. Vielmehr muß der Verfasser auch innerlich zu dieser Gedankenreihe gekommen sein und nur hinsichtlich der Form vielleicht auch der Nebenschilderung in seiner Vorlage einen adäquaten Ausdruck gefunden haben.

V. Ergebnis.

Der Verfasser von c. 52, 13—53, 12 hat höchst wahrscheinlich eine ältere Vorlage benutzt. Er ist auch der Verfasser der andern Ebed-Jh.'-Stücke.

Durch die vorstehende Ausführung kommen wir zu dem Schlusse, daß Dtjes. auch dieses Stück in seiner Gesamtheit geschrieben habe, eben unter den oben gezeigten Bedingungen. Doch da wirft Schian[1])

1) a. a. O. S. 40.

sofort ein, „wie ist das möglich, wenn einerseits der Ebed hier doch ein Individuum und mit einer solch' gewaltigen und bedeutenden Thätigkeit an und für Israel betraut ist, anderseits in anderen Stellen der Ebed ganz offenbar sich auf das Volk Israel bezieht?" Abgesehen davon, was wir früher über diesen Punkt gesagt haben, können wir nur noch hinzufügen, daß vielleicht grade die höchst individuelle Schilderung in c. 53, 2 ff. dem Verfasser bei seiner Darstellung der Ebed-Figur behülflich gewesen ist, zumal wir auch gar nicht wissen, ob sich nicht vielleicht doch in c. 53, 2 ff. der Ausdruck „Ebed Jh.'" auch vorgefunden hat und vom Verfasser in Anlehnung an das allgemein bekannte „Ebed Jh.'" als Volk Israel in allen seinen Ebed-Jh.-Stücken benutzt und angewandt worden ist.

VI. Ergebnis.

Der Verfasser von c. 40 ff. hat also auch dieses Stück c. 52, 13—53, 12 geschrieben.

h) Nach diesen letzten beiden Ergebnissen müssen wir uns doch auch mit dieser älteren Vorlage gewissermaßen abfinden, denn wenn sie auch aus früherer Zeit und von früherer Hand stammt, so ist sie doch durch Deutjes. aufgenommen, verarbeitet und in seinen Gedanken- und Ideenkreis hineingewoben, so daß sie sein geistiges Eigentum geworden ist und Dtjes. sich mit dem darin Ausgesprochenen einverstanden erklärt.

Wenn wir solch' ältere Vorlage annehmen, so müssen wir mit Duhm und Schian klar auseinanderhalten, was in dieser und dem ganzen Stück Weissagung und was Erzählung ist.

C. 52, 13—15 redet offenbar von der Zukunft. Alle Welt wird staunen über den Ebed, weil man Wunderbares sehen und hören wird. C. 53, 1 ist schmerzlicher Ausruf des Verfassers. Betrachtet man die Schilderung von v. 2 ff. genauer, so leuchtet aus der grammatischen Anlage und bildlichen Darstellung, sowie höchst individuellen Färbung ein, daß der ursprüngliche Verfasser nicht von der Zukunft gesprochen haben kann, sondern etwas Gegenwärtiges, resp. Vergangenes geschildert habe. Für diese Schilderung mit Duhm[1]) „eine reelle Grundlage in dem Leben eines Zeitgenossen" anzunehmen, wird wohl gestattet sein müssen, wenn man

1) a. a. O. S. 377.

auch nicht in Duhms angebliches Ergebnis einstimmt, „daß der Dichter die Wiederbelebung eines bestimmten einzelnen am Aussatz gestorbenen Menschen erwarte". Der ursprüngliche Verfasser kann sehr wohl die Leiden eines bestimmten Mannes im Auge gehabt haben, Dtjes. hat sodann diese Schilderung erweitert und höchstwahrscheinlich durch mehrere auf ihn und sein Volk Israel bezügliche Zusätze zu dem gemacht, was das Stück jetzt ist. Die Einführung des persönlichen Momentes „wir, unser", besonders auch die Hervorhebung der Verschuldungen und Vergehungen des jüdischen Volkes, wodurch die Schilderung den schwer zu deutenden heilsgeschichtlichen Charakter bekommt, muß von Dtjes. stammen und erhält durch ihn eben seinen profetischen Charakter. Natürlich ist es ganz unmöglich, nun Satz für Satz und Wort für Wort eine Quellenscheidung vorzunehmen, dazu ist das ganze Stück doch wieder zu fest und glatt in einander gearbeitet und unsere Annahme doch — eben nur eine Annahme. Reelle Schilderung und daran anschließende und umdeutende heilsgeschichtliche Profezeiung wechseln so mit einander ab. Duhm[1]) bleibt bei der ersteren stehen, hält an der Auferweckung eines bestimmten verstorbenen Menschen fest, wenn er auch von der „Wiederbelebung des Gottesknechtes" spricht, und sieht darin ein Vorspiel zu der jüdischen Auferstehungshoffnung. Doch wie hätte dann der Verfasser vv. 4, 5, 6, 8_b und gar 10, 11, 12 schreiben können? Denn von dem Umdeuten des reellen Lebensbildes in eine den Gottesknecht betr. Beschreibung und Weissagung schreitet der Verfasser fort zu reiner Weissagung. Langes Leben und glückliche Ausführung des Ratschlusses Jhs.' soll dem zuteil werden, den Jh.' zum Schuldopfer macht. (Wir verzichten darauf, eine Textverderbnis im Worte אָשָׁם anzunehmen und uns daraus willkürlich ein anderes zu konstruieren, sondern bleiben bei der Bedeutung „Schuldopfer" stehen.) Die Verse 10_b, 11 und 12 schildern doch ganz offenbar etwas Zukünftiges. Der Gottesknecht hat sich selbst dargegeben für die Sünden der Vielen und sich zu den Sündern zählen lassen; die Verschuldung seines Volkes trägt er, dafür wird Jh.' ihn auch herrlich belohnen, er wird große reiche Beute haben. In v. 11 spricht wieder Jh.' und dies scheinen uns auch wieder eigene Worte des Dtjes. zu sein. Der Verfasser spricht nicht mehr als einer aus dem Volke und im Namen desselben, son-

1) a. a. O. S. 378.

dern er läßt Jh.' sprechen und kehrt damit äußerlich zu früheren ähnlichen Aussagen über seinen Knecht zurück. Trotzdem bleibt noch sehr viel Dunkles in dem ganzen Stück, auf dessen absolute Klarlegung wir verzichten müssen, und das in seiner jetzigen Gestalt wohl durch die Aufnahme und Verarbeitung eben jenes Stückes, sowie durch mancherlei Mißverständnisse und Fehler der alten Abschreiber entstanden ist.

Derselben Ansicht sind Martini, Schenkel, Ewald, welche meinen, daß dieses Stück bedeutend älter sei, ursprünglich sich auf einen einzelnen Märtyrer beziehe und vom Verfasser der capp. 40—66 schon vorgefunden und vielleicht ein wenig überarbeitet in sein Orakel über den Knecht Gottes eingeschaltet sei[1]). Dillmann-Kittel[2]) sucht die Entstehung von der Erzählung in c. 53 auf folgende Weise zu erklären: „Einer der Leiter der exilischen Gemeinde, ein Nachfolger und Geistesgenosse Jeremias, ein Mann, wie nachher Serubabel und später Nehemia, der den Verheißungen gemäß die Erlösung des gefangenen Volkes erhoffte und auf seine Befreiung hinarbeitete, wird vom eigenen Volke verkannt und preisgegeben, von der heidnischen Obrigkeit in Babel mißhandelt und zuletzt hingerichtet. Wie man später in Serubabel[3]) den verheißenen Messias erhoffte, so können die Seinen auch in ihm schon zu Lebzeiten den Mann der Verheißung erkannt und gefeiert haben. Jedenfalls aber erzeugt sein wider alle Erwartung klägliches Ende, das anders mit Gottes Rat nicht zu vereinen ist, in ihnen diesen Gedanken (cap. 53). Nur so löst sich ihnen das Rätsel, daß erst des Volkes Schuld gesühnt werden mußte, und daß darum nur durch Leiden hindurch der Messias sein Werk (Befreiung Israels und Gewinnung der Heiden) vollführen könne. Er muß darum fortleben, sei es persönlich wiederkommend (wie Elias: Mal. III, 23), sei es in den Seinen wiederauflebend. Damit ist die Gestalt des leidenden Messias in die Eschatologie Israels eingeführt und sie wirkt fort (Ps. 22, Sach. 12), so daß die exilische und nachexilische Gemeinde gradezu 2 Idealfiguren besitzt, den siegenden König und den leidenden Knecht. — Es ist durchaus wahrscheinlich, daß schon

---

1) St. u. Krit. 1869, II; a. a. O. S. 177 ff.
1) VI, S. 462.
3) Sach. VI, 10 ff.

Dtjes. und seine ersten Leser nicht mehr wußten, an welche bestimmte, historische Person diese Erwartungen sich anknüpften".

Und schon der Anonymus in seinem kritischen Versuch über den Knecht Gottes[1]) sagt: c. 52, 13—53 falle bedeutend vor dem Exil, denn die Sprache sei die des echten Jesaja, die Schilderung des Knechtes unbestimmter, das Exil nirgends deutlich in diesem Stücke vorausgesetzt, die Idee eines stellvertretenden Bußleidens unserem Profeten fremd, die Verknüpfung mit den übrigen Orakeln nur lose. Das Ganze sei ein ursprünglicher Leidens- und Trostpsalm, der im Hinblick auf die hoffnungsvolle Nachkommenschaft eines unschuldig getöteten Frommen oder Profeten gedichtet worden sei. Diesen hätte unser Profet zu seinem Zwecke überarbeitet, interpoliert und seiner Schrift einverleibt.

VII. Ergebnis.

Der Verfasser, Deuterojesajas, hat also höchstwahrscheinlich eine ältere, auf reellen Thatsachen ruhende Vorlage zu einer profetischen Schilderung des Gottes-Knechtes verarbeitet.

Es erübrigt noch, Einiges über die Abfassung unseres Stückes zu sagen. Wann und von wem die ältere Vorlage verfaßt ist, läßt sich nicht einmal erraten, geschweige denn klar behaupten. Nur auf eines hinzudeuten sei mir gestattet. In c. 53, v. 7 und 8 findet sich eine merkwürdige Aehnlichkeit mit Jeremia c. 11, v. 19. Hier wie dort das Bild des Schafes, das zur Schlachtbank geführt wird. Eine weitere Vermutung wage ich an diese Aehnlichkeit nicht zu knüpfen.

Ueber die Abfassung des ganzen Stückes, womit wohl die Redaktion der älteren Vorlage zusammenfällt, sind die verschiedensten Ansichten laut geworden. Wir haben in den Ausführungen über die 3 ersten Ebed-Jh.'-Stücke angenommen, daß der Verfasser derselben im Exil und zwar in Babel gelebt habe. Ist nun dieses letzte Stück, das doch von demselben Verfasser herstammt, ebenfalls im Exil geschrieben oder stammt es aus nachexilischer Zeit?

Schon Eichhorn hat die Beobachtung gemacht, daß sich ein Teil der Aussagen des Deutjes. nur aus der 1. Zeit nach der Rück-

1) Stud. u. Kritik. 1836, III.

kehr erklären lasse. Kuenen[1]) hat durch Beobachtung des Stils und Sprachgebrauches gefunden, daß der a. 536 aus Babel mitgebrachte Teil (c. 40—49, c. 52, 1—12) der Kern einer weiter sich ausbildenden Sammlung wurde, zu der vielfach auch der ursprüngliche Verfasser noch beisteuerte, bis endlich noch im 6. Jahrhundert alles zu einem Ganzen verbunden und einigermaßen geordnet wurde. Stade, Kautzsch und Cornill nehmen die Ergänzung oder Ueberarbeitung durch eine andre Hand nur für cap. 63—66 an. Cornill hällt dabei für möglich, daß c. 49—62 erst nach der Rückkehr (jedoch von demselben Verfasser wie c. 40—48) niedergeschrieben sei. Duhm[2]) nimmt für cap. 56—66 einen nachexilischen Tritojesaja an. Reuß[3]) dagegen „glaubt, am allerwenigsten annehmen zu dürfen, daß die letzten Abschnitte erst nach erfolgter Rückkehr geschrieben seien". Julius Ley[4]) behauptet gradezu, daß die Profetie bis zu dieser Rede (c. 52, 12 incl.) der Zeit des Exils bis zur Befreiung angehöre, und daß wir uns mit der folgenden Rede bereits in der Zeit nach der Rückkehr eines Teiles der Judäer in ihre Heimat befänden. Durch diese Annahme würden diese und die folgenden Reden erst verständlich. Ley stützt sich dabei auf die Thatsache, daß die Erlaubnis zur Heimkehr der Israeliten nun gegeben war, daß die letztere sich vollzogen habe, daß aber die Hoffnung auf Fülle und Reichtum, Verehrung und Huldigung durch die Fremden, Ausbreitung der Gottes-Erkenntnis für alle Völker, Dank und Liebe zu Gott und den Menschen nicht in Erfüllung gegangen sei, ja gerade sich ins Gegenteil verwandelt habe, und trotzdem, daß die Verheißung von der Befreiung aus der Knechtschaft nun erfüllt war, doch noch soviel Not und Verarmung, Jammer und innere Verkümmerung herrschten. Da habe dem Profeten der Gedanke eingeleuchtet, daß dem Volke nur durch den Ebed Jh.' geholfen werden könne, der einen inneren Wandel und eine Neugestaltung und dadurch Rettung und Heil seinem Volke und aller Welt verschafft.

Wir haben hier nicht zu untersuchen, wie es sich mit den Be-

---

1) Einleitung [2]II, S. 235 ff.
2) a. a. O. S. 390.
3) „Geschichte der heiligen Schriften des A. T.'s 1890".
4) a. a. O.

hauptungen Duhms, Stades, Kautzschs u. a. verhält, die eine Ueberarbeitung der letzten Kapitel unseres Buches durch eine andere Hand, resp. einen nachexilischen „Tritojesaja" annehmen, wir haben uns vielmehr auf die Klarstellung zu beschränken, aus welcher Zeit unser Stück c. 52, 13—53, 12 stamme, oder genauer, ob es exilisch oder nachexilisch sei.

Die Sprache und der Ton des Stückes selber liefert uns dafür noch kein Material, da es nach unserer obigen Annahme eine Ueber- resp. Umarbeitung einer älteren Vorlage ist. Schian[1]) sagt ganz richtig, daß in c. 53 der Ebed nicht Objekt der göttlichen Gnade sei, wie an vielen anderen Stellen der Capp. 40 ff., wo er das Volk Israel bedeute. Die strafende Thätigkeit Gottes habe in der Auflegung der Strafe auf den Ebed einen Abschluß gefunden, in den Israel-Liedern c. 40—48 (!) vergäbe dagegen Gott dem Volke seine Sünden, weil sie bereits das Doppelte dafür empfangen hätten. Das büßende und das Erlösung empfangende Subjekt seien hier miteinander identisch. Schian hält dadurch für bewiesen, daß c. 53 niemals ein Teil des Buches 40—55 gewesen sei. Er beweist ferner[2]) besonders aus der Vergleichung des Sprachschatzes, daß c. 53 auch nicht von dem Autor der c. 40—55 herstammen könne. Duhm[3]) und Smend stehen auf dem Standpunkt, daß die 4 Ebed-Stücke und also auch dies letztere vom Hauptautor in sein Buch aufgenommen seien. Schian widerlegt die Annahme wegen nicht bestehender Verbindung ihrer Gedankengänge mit denen des Buches. Duhm[4]) hält die Ebed-Jh.'-Stücke für nachexilisch und auf ganz zufällige Weise an ihre jetzige Stelle gekommen. Dies hält selbst Schian für zu mechanisch und nimmt einen späteren Verfasser an, der an der einfach naiven Ebed-Idee des Autors keinen Gefallen fand und der deshalb in Weiterbildung jener eine neue zustande brachte. Die 3 ersten Lieder seien also in der Absicht der Ergänzung und Einschaltung später als c. 40—55 geschrieben und natürlich auch eingetragen. Aber da fragen wir sofort: Wie kam denn ihr Verfasser dazu, sie gerade an diesen Stellen einzuschalten und nicht an anderen, zumal da doch seine Ebed-Idee eine ganz

1) a. a. O.
2) a. a. O. S. 51.
3) Theologie der Propheten, 1875.
4) „Jesaja" 1892.

andere war als die Dtjes.'? Und weshalb hat er denn überhaupt den nur Verwirrung anrichtenden Namen „Ebed Jh.'" gewählt und nicht einen anderen einfachen? Das sind alles Fragen, auf die weder Duhm noch Schian Antwort geben, und man kommt auf diesem Wege — konsequent weitergehend allerdings zu der ganz mechanischen Auffassung Duhms, zu dem bloßen Zufall. Dann müssen wir aber jede Stelle des A. T.'s, die wir in ihrem Gedankengange nicht verstehen, und bei der wir keinen Zusammenhang mit ihrer Umgebung herausfinden können, als zufällige Glosse erklären. Und wohin das führt, ist nicht abzusehen.

Für cap. 53 stellt Schian als wahrscheinlich fest, daß es von dem Autor der 3 anderen Lieder in cap. 40—55 eingefügt sei, nachdem es vor ihnen entstanden sei. Hierbei wirft er aber[1]) eine Menge offener Fragen auf, die „weiter zu verfolgen in unendliche Weite führen würde", nämlich: „der Autor der 3 anderen Lieder mag vielleicht c. 53 benutzt, manchen Gedanken aus ihm in seine Lieder übertragen haben, c. 53 mag ihn vielleicht zu der Veränderung und Umbildung der Ebed-Idee angeregt haben. Vielleicht war c. 53 Schilderung des Lebensganges eines gemißhandelten Gerechten? Dann gehörte vielleicht die Einkleidung in ein Bekenntnis der bußfertigen Gemeinde nicht zum Urbestand des Stückes?

Diese offenen Fragen und Vermutungen glauben wir in unseren obigen Darlegungen schon, so gut es ging, behandelt und beantwortet zu haben und so der Kontroverse entgangen zu sein, einerseits c. 53 als ein altes Stück anzusehen und anderseits es von dem Verfasser der 3 anderen Ebed-Stücke herrühren zu lassen.

Ist nun aber c. 52, 13—53, 12 noch im Exil oder erst nach dem Exil entstanden? Zwischen diesem Abschnitt und dem Vorhergehenden besteht gar kein Zusammenhang, es kann also ein kürzerer oder längerer Zeitraum dazwischen gelegen haben. Reicht dieser Zeitraum aus, um die Entlassung der Juden aus Babel, die Rückkehr eines Teiles derselben nach Jerusalem und die ersten Ereignisse dort darin unterzubringen? Auch darüber wird man nichts Bestimmtes aussagen können. Doch c. 53 selbst führt uns auf das Richtige: Es ist im Völkerleben eine merkwürdige psychologische Thatsache, daß man in Zeiten des nationalen Druckes und Elends in der Befreiung aus diesen Zuständen auch eine Befreiung von

1) S. 59.

allem andern inneren und äußeren Elend sieht und den Befreier gern für einen allumfassenden Regenerator halten möchte. Tritt dann diese Befreiung ein, trotz langen Hoffens und Harrens doch plötzlich und unerwartet, so erfolgt zunächst ein ungeheurer äußerer Aufschwung des nationalen Lebens, mit welchem der innere Aufschwung nicht gleichen Schritt hält, sondern sehr oft ganz ausbleibt. Die innere Regeneration findet eben nicht statt. Die alten Fehler, Schwächen und Sünden, die man vorher auf Rechnung der ungünstigen äußeren Lage geschoben hatte, verschwinden nicht, sondern bleiben und mehren sich.

So war es auch damals in Babel. Mit und von der Rückkehr nach Jerusalem erwartete man eben alles, Heiligung von außen und von innen. In den vorhergehenden Kapiteln wird deshalb der Sturz Babels, die Heimkehr der Exulanten in glühenden Farben geschildert, die noch Unbekehrten ermahnt, die Bekehrten angefeuert, Zion selbst auf die Ankunft der Exulanten vorbereitet und diese aufgefordert, in würdiger Ruhe aus Babel auszuziehen; „denn Jh.' zieht vor euch her und euren Zug beschließt der Gott Israels". Während des nun folgenden Heimzuges, der Ankunft in Jerusalem, der ersten Ereignisse dort gab es so Vieles zu thun, an so viel Anderes zu denken, daß der Profet weder Zeit noch Muße fand zu einer profetischen an das Volk gerichteten Aufzeichnung; vielleicht mochte er auch glauben, daß jetzt so herrliche Verhältnisse eintreten würden, daß er seine Hauptthätigkeit auf einem anderen Gebiete suchen könnte und höchstens Lob- und Danklieder anzustimmen brauchte. Doch es kam eben alles anders: „Not und Armut, Bedrängnis und Gefahr von den Nachbarn, Absonderung und Fernhaltung alles Fremden, hierarchischer Geist, Opferdienst, engherzige Leiter und Vorsteher" (Ley), das war die Signatur in der ersten Zeit nach der Heimkehr. „Zwar war die Verheißung erfüllt, die Juden waren in ihrer Heimat angelangt, sie hatten einen Altar in Jerusalem errichtet, und doch Not und Jammer, Verarmung und Verkümmerung! Der Profet erkannte jetzt, daß die äußere Errettung nichts hülfe, wenn die innere nicht dazu träte. Das Volk war noch in seinen Sünden — hinc illae lacrimae! Solange die Menschen sich nicht von Herzen bekehrten, solange konnten sie auch nie zu Frieden und Glück kommen. Doch dies Wunder der Bekehrung konnte nur ein von Jh.' selbst Gesandter vollbringen. In

dieser Stimmung greift der Proset zu dem alten ihm längst bekannten Bruchstück von dem Leiden des Frommen. Er sieht die einzig mögliche Rettung in dem wahren Ebed-Jh.', der die Sünden seines Volkes trägt und ihm dadurch Frieden und Heil verschafft. Und das Bild, das sich da vor ihm aufbaut, gewinnt feste Gestalt und in der Niederschrift bleibende Form. Es wurde wahrlich »ein Licht für alle Zeiten und alle Völker«.

Laue[1]) setzt die Ebed-Jh.'-Lieder nach dem Buche Hiob, nach Esra, mitten hinein in die Anfänge der Apokalyptik.

VIII. Ergebnis.

Das Stück c. 52, 13—53, 12 ist also erst nach der Rückkehr aus dem Exil geschrieben.

Auf Cap. 54 ff. hat sich unsere Untersuchung nicht mehr zu erstrecken. Die in denselben (54, 17; 56, 6) erwähnten Knechte Jhs.' haben mit dem Ebed Jh.' in unseren 4 Stücken direkt nichts mehr zu schaffen. Sie sind Knechte Jhs.' eben als treue Jh.'-Verehrer, als gottesfürchtige Leute, als Juden, die sich zu Jh.' ihrem Gott bekehrt haben.

Es gilt noch, die in diesem Stück gefundenen Ergebnisse kurz zusammenzufassen:

IV. Hauptergebnis.

1) Das Stück c. 52, 13—53, 12 hat mit seiner Umgebung keinen organischen Zusammenhang.
2) Es bildet ein zusammenhängendes Ganzes. In c. 53, 1 redet der Proset und weist damit auf die folgenden Verse hin, in denen er im Namen seines Volkes spricht.
3) Der Knecht Jhs.' in diesem Stück kann nur ein Individuum sein.
4) Das Stück läßt für sich allein betrachtet, eher gegen als für deuterojesajanische Abfassung schließen.
5) Der Verfasser dieses Stückes, der auch die anderen Ebed-Jh.'-Stücke verfaßt hat, hat bei diesem Stück höchstwahrscheinlich eine ältere, auf reellen Thatsachen beruhende Vor-

1) a. a. O. S. 72.

lage zu einer profetischen Schilderung des Knechtes Gottes verarbeitet.

6) Der Verfasser von Cap. 40 ff. hat auch dieses Stück geschrieben.

7) Das Stück ist wohl erst nach der Rückkehr aus dem Exil geschrieben worden.

Wir sind am Ende unserer kritisch-exegetischen Untersuchungen und stellen das darin Gefundene in folgender Uebersicht zusammen:

Bisheriges Ergebnis.

a) In Jesaja Cap. 40 ff. sind die Stellen, die vom Ebed Jh.' als vom Volke Israel reden, zu unterscheiden von denen, in welcher vom Ebed Jh.' in prägnanter Weise die Rede ist.

b) Dies sind folgende: 42, 1—7; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—53, 12.

c) Keines dieser Stücke bildet mit den ihm vorhergehenden oder folgenden Versen einen notwendigen organischen Zusammenhang. Keines derselben verlangt jedoch eine Ausscheidung aus seinem jetzigen Zusammenhang.

d) In allen 4 Stücken ist der Ebed Jh.' derselbe und zwar ein Individuum und nicht ein Kollektivum.

e) Alle 4 Stücke sind von demselben Autor verfaßt.

f) Dieser Autor ist zugleich der Verfasser von Cap. 40 ff.

g) Die ersten 3 Stücke sind während des Exils, das letzte erst nach der Rückkehr der Juden in Jerusalem verfaßt und zwar auf Grund einer älteren Vorlage.

Der **Unterschied** zwischen der Laueschen Ansicht und meiner besteht darin, daß Laue die 4 Ebed-Jh.'-Lieder aus Jes. 40 ff. ausscheidet (ihrer Form, ihres Inhalts, ihrer geordneten Stufenfolge und ihres Mangels an Zusammenhang mit ihrer Umgebung wegen); die **Aehnlichkeit**, daß Laue die kollektivische Fassung des Ebed für nicht haltbar erklärt und die individuelle Fassung der Lieder annimmt. Diese individuelle Fassung sucht Laue aus der Auferstehungslehre und der Analogie der Ich-Psalmen herzuleiten. Gleich mir erkennt er in Cap. 53 eine ältere Vorlage an und zwar scheidet er zwischen einer Theodicee-Vorlage und

einer messianischen Ueberarbeitung im Sinne der Opferidee. Laue hält die von Wünsche[1]) aufgestellte Position, wonach „es sich bei der Entstehung des Messiasbildes hauptsächlich um 2 einander ergänzende Linien" handele, deren eine gebildet werde „durch die virtuelle Thatweissagung der mosaischen Opferanstalt" und die andere „durch die historische Wortweissagung in den Psalmen und Propheten" — „für eine durchaus glückliche und erschöpfende", und kommt schließlich zu der „exegetisch und biblisch-theologisch" begründeten, „sich dahin konzentrierenden und abzweckenden Ansicht", „daß der Ebed der Messias ist".

II. Biblisch-theologische Untersuchungen.

Wir haben im I. Teil unserer Darlegung gesehen, daß die sogen. Ebed-Jh.'-Stücke mit dem übrigen Teile des deuterojesaj. Buches zusammenhängen, zwar nicht so, daß das ganze nun eine organische Einheit bildete, die ohne jene Stücke nicht denkbar wäre, doch aber so, daß die Ebed-Jh.'-Stücke ihren Wort- und Gedankenschatz aus den Schriften Deuterojesajas entnehmen und daß sich in ihnen Anknüpfungen und Weiterbildungen an deuterojes.' Begriffe und Gedanken finden. Daraus erhellt, daß wir jene Stücke nicht nur für sich allein, sondern auch im Zusammenhang des Gedanken-Inhaltes und Fortschrittes des Buches Deutjes.' betrachten müssen, um zu sehen, wie Dtjes. zur Abfassung und Niederschrift jener Stücke gekommen ist. Dabei müssen wir natürlich auch die Frage streifen, wieviel von Jes. c. 40—66 nun auch wirklich dem Dtjes. zuzuschreiben ist und was ihm abgesprochen werden muß.

Wir gehen dabei nur von der Voraussetzung aus, daß c. 40 ff. im Exil zu Babel geschrieben seien und folgen bei der Darstellung des Gedankenganges im Wesentlichen den Ausführungen Leys[2]) und den Gedankengängen in der „Einleitung in die Literatur des

---

1) Die Leiden des Messias, 1870, S. 4.

2) a. a. O. S. 93 ff.

A. T's. von Driver[1]). Wir werden die Situation möglichst klar zu legen haben, in der Dtjes. seine Ebed-Jh.'-Stücke verfaßt hat.

In Cap. 40 spricht Dtjes. seinen trauernden und verzagten Volksgenossen Trost und Mut zu und fordert sie auf, dem im Triumphe kommenden Könige Israels einen Weg durch die Wüste zu bereiten; „dieser sei ein Eroberer, im Begriff nach Zion zurückzukehren, den errungenen Siegespreis, das erlöste Volk vor sich herführend" (D.-R.). S. besonders v. 9—11. Im Folgenden wird die Allmacht dieses göttlichen Erlösers nachgewiesen. In diesem Cap. spricht der Prophet ganz allgemein die Hoffnung auf eine Befreiung aus der Verbannung aus. Von Cyrus und seinem Feldzuge hört und sieht man noch nichts.

Anders ist dies in c. 41. Cyrus scheint unterdessen weiter nach Süd-Westen vorgedrungen zu sein und ist in den Gesichtskreis des Propheten getreten. „Dieser glaubt in ihm den von Gott bestimmten Befreier seines Volkes zu erkennen und verkündigt ihn als solchen" (L.). Er weist nach „daß Gott den großen Eroberer Cyrus zu seinen Unternehmungen angetrieben und ihn auf seinem Siegeszuge geleitet hat, und daß Gott allein weiß, was zukünftig ist" (D.-R.). Dtjes. schien der Ansicht zu sein, daß von Cyrus auch die Verbreitung der Jh.'-Religion ausgehen werde. Er mußte aber diesen seinen Irrtum bald einsehen; denn Cyrus war ebenso ein Götzendiener wie die Babylonier. Nun erkennt er, „daß ein Eroberer mit dem Schwerte nicht der verheißene Messias, der Stifter eines Friedensreiches sein könne, daß dieser vielmehr nur kraft des Geistes Gottes, kraft der Milde einer sich selbst aufopfernden Hingebung die Erkenntnis Jhs.' als des wahren Gottes und seine Lehre ausbreiten und Frieden auf Erden herstellen werde" (L. zu c. 42, 1—8).

Jedenfalls ist klar, daß in c. 42, 1—7 plötzlich von einem ganz anderen Befreier und Erlöser aus der Knechtschaft (besonders v. 7) die Rede ist, als bisher; dieser wird ganz anders auftreten, als vorher von Cyrus gesagt war. Dtjes. muß sich also überzeugt haben, daß nicht von einem weltlichen sondern nur von einem geistlichen Eroberer Heil und Erlösung für sein Volk kommen könne. „Von jeder weltlichen Herrschaft dieses Erlösers ist hier abgesehen. Er übt nur eine geistige Macht aus zu Israels und der Völker Beleh-

1) Uebersetzt von Rothstein, 1896, S. 249 ff.

rung und Bekehrung, er ist der Bund des Volkes und das Licht der Heiden, auf diese Thätigkeit allein ist all' seine Mühe gerichtet, in dieser geht seine Kraft auf" (L.). Es leuchtet ein, daß dieser Knecht Jhs.', ganz abgesehen davon, wer derselbe ist, die Erlöserrolle für sein Volk übernehmen sollte. Von ihm erhoffte der Prophet alles. „Er soll der Welt die wahre Religion lehren und soll der Vermittler der Wiederherstellung Israels sein" (D.-R.). Sofort tritt also hier neben die Volksbedeutung des Knechtes, seine Völker-, d. h. seine universelle Bedeutung. Das Auftreten dieses Erlösers und das Ende des Exils scheinen dem Propheten zeitlich zusammenzufallen.

Im Folgenden schildert Dtjes., wie Jh.' selbst sein Volk auf wunderbare Weise heimführen will. Israel, Jhs.' Knecht aber wollte auf die Unterweisung (thorah 42, 21) Jhs.' nicht hören, und deshalb erging es ihm schlecht.

Doch nun braucht Israel sich nicht mehr zu fürchten, die Stunde der Erlösung ist gekommen, von allen Enden der Erde kehren die Verbannten heim (43, 1—7).

In den folgenden Capiteln findet sich unter manchen anderen immer wieder der Gedanke, daß Jh.' sein Volk bald erlösen werde. Seiner Verschuldung wegen ist Israel nach Babel verbannt (43, 14—28). Nun aber werde Jh.' der allmächtige Gott alle ihre Sünden vergeben und Israel wieder heimführen (44, 24 ff.). Jh.' habe Cyrus berufen, der Eroberer Babels und das Werkzeug zur Erneuerung seines Volkes zu sein (D.-R. Bis 45, 17). „Dtjes. erkannte in Cyrus also jetzt den Mann, den Gott als den weltlichen Arm dazu ausersehen hatte, das israelitische Volk vom Joche Babels zu befreien" (L.). „Noch hoffte Dtjes., Cyrus werde die Allmacht Jhs.' erkennen und sich zu ihm bekehren. Doch bald überzeugte er sich vom Gegenteil. Er sah in ihm blos das Werkzeug in Gottes Hand und so erwartete er die Vollführung des Strafgerichtes auch an Babel. Unterdessen wurde dieses erobert" (L.).

In Cap. 46 zeichnet Dtjes. ein Bild von der Demütigung der babylonischen Götzen und in c. 47 Babel selbst als königliches Weib, das jetzt tief gedemütigt sei (D.-R.). Allerdings machen c. 46 und 47 den Eindruck, als ob Babel schon erobert wäre. Cap. 48 bringt in seinen letzten Versen die jubelnde Mahnung „Babylonien zu verlassen und bis zu den äußersten Enden der Erde die wunderbare

Geschichte ihrer Heimkehr zu verkünden" (D.-R.). Wir können uns daher wohl Ley's Ansicht anschließen, daß Dtjes. an eine Freilassung der Exulanten durch Cyrus glaubte. Doch es kam anders. Wohl war Babel erobert und Gobryas, der Statthalter des Cyrus saß in Babel; aber es fiel ihm gar nicht ein, nun sofort die gefangenen Juden nach Hause zu schicken, nein im Gegenteil: er behandelte die Babylonier freundlich und kümmerte sich nicht im Geringsten um ihre Privatangelegenheiten. Er hatte ja weder Auftrag noch Beruf dazu. Die Gefangenen wurden wie bisher streng bewacht und grausam behandelt. Und so schienen alle Erwartungen des Profeten unerfüllt zu bleiben (nach L.). Ein bitteres Gefühl getäuschter Hoffnung muß sich jetzt aller Exulanten bemächtigt haben. Das, worauf die Profeten der letzten Jahrhunderte stets hingewiesen, woran die Juden felsenfest geglaubt hatten, wofür die Einzelnen willig ihr Leben gelassen hätten: die Zeit der Freude nach den Tagen des Leides blieb aus, Gott bewährte sich nicht an seinem Volke Israel, an seinem Knechte Jacob; die Erlaubnis, auszuziehen aus Babel und heimzukehren in's Vaterland erfolgte nicht. Wohl war Babel überwunden, aber die Juden saßen noch immer trauernd und klagend an ihren Wasserbächen. In dieser Zeit der allgemeinen Trübsal und Enttäuschung, von der natürlich auch unser Profet mitbetroffen wurde, wagte er es gar nicht, in die Saiten seiner Harfe zu greifen und Trostlieder zu singen, man hätte ihm doch nicht geglaubt. Er durfte nicht von einer baldigen Heimkehr sprechen, man hätte ihn ausgelacht. Und sollte er hinweisen auf den Befreier und Erlöser aus dem Exil, auf den Knecht Jhs.', der sein Volk Israel heimführen werde? Man hätte ihn nur billig gefragt: Wer ist dieser Erlöser? zeige ihn uns.

Lange Zeit mag wohl verstrichen sein, seitdem Dtjes. zum letzten Male seine Stimme hatte erschallen lassen, seitdem er sich mit Trost, Mahnung und Hoffnung an seine Volksgenossen gewandt hatte. Und in dieser langen Zeit mag es ihm wohl klar geworden sein, daß der Erlöser, den er erhofft, in anderer Gestalt erscheinen würde; er sah ihn im Geiste kommen, ja er schaute ihn lebendig vor sich, er machte sich zur Stimme seines Mundes und schilderte ihn „mit dramatischer Lebendigkeit, seine Persönlichkeit und seine Lebenserfahrungen und kündigte noch bestimmter als zuvor die Doppelnatur der ihm auferlegten Mission" an (D.-R.), er verkündigte allen

Völkern „seine Berufung von Jh.', seine Mühe, Wirksamkeit, Verwerfung und Erhöhung (L. 49, 1—6).

Der Proset schaut hier schon klarer als in 42, 1—7 die Mission des Knechtes an der Völkerwelt, nicht nur Israel sollte er wieder zum Volk machen, sondern die Völker sollte er zum wahren Israel machen. Im Folgenden (7—26) bleibt der Proset in der Richtung seines Gedankenganges und spinnt diese beiden Gedanken weiter aus: Die Befreiung Israels und die Bekehrung der Heidenvölker.

In c. 50, 4—9 wird „der Knecht wieder eingeführt und zwar indem er in persönlicher Rede die Art, wie er sich seiner prosetischen Mission entledigt, und die harten Prüfungen, die mit ihr verbunden sind, darlegt" (D.-R.). Der Proset muß hier schon im Besitze jenes Fragmentes aus c. 53 gewesen sein; denn in den betr. Ebed-Jh.'-Stellen (c. 49, 4 und c. 50, 6) findet sich schon der Gedanke des leidenden Knechtes.

Von c. 51, 1 an steht dem Prosesen wieder der Gedanke an die Befreiung und Heimkehr vor Augen. Es muß wohl also wieder eine geraume Zeit vergangen sein und sich in der politischen Sachlage manches geändert haben. Vielleicht wurde Gobryas auf die Juden und ihre bedrückte Lage aufmerksam, vielleicht rückte Cyrus allmählich näher an Babel heran und die Juden erhofften von seiner Ankunft eine günstige Wendung ihres Geschicks (s. v. 5, 11, besonders v. 12, 13_b).

Im November 538 rückte nun Cyrus selbst in Babel ein (L.) und sein Edikt zur Befreiung der Juden muß bald darauf erlassen worden sein. An welche Stelle der deuterojes. Schrift diese Thatsache zu setzen ist, kann natürlich nicht ganz genau festgestellt werden, doch scheint es mir am wahrscheinlichsten, daß c. 52 nach Erlaß des Ediktes verfaßt sei. Siehe besonders v. 2, 7, 8, 11, 12. Nach diesen Versen muß die Erlaubnis zur Heimkehr der Exulanten gegeben gewesen sein, Dtjes. „schaut im Geiste schon die Boten, die die frohe Nachricht von Israels Erlösung bringen, auf den Bergen Judas ankommen, und hört die Wächter, die er eifrig von den Zinnen der Stadt ausschauen läßt, mit jubelnder Stimme die frohe Botschaft melden" (D.-R.). So war denn die Befreiung aus dem Exil Thatsache geworden und die Weissagung der Propheten wirklich in Erfüllung gegangen" (L.).

Betr. des Stückes c. 52, 13—53, 12 haben wir auf Seite

66 ff. unsere Ansicht über Ort und Zeit der Entstehung bereits genauer dargelegt, sodaß wir uns hier auf einige kurze Bemerkungen beschränken können. Wir haben gezeigt, daß nun wohl, nachdem die Erlaubnis zur Heimkehr der Exulanten von Cyrus gegeben war, dieselbe auch stattgefunden und eine große Anzahl der verbannten Juden den Wanderstab ergriffen habe und nach Jerusalem gezogen sei. Nach unserer Ansicht habe Dtjes. das Stück 52, 13—53, 12 nach der Heimkehr in Jerusalem unter gänzlich veränderten Verhältnissen geschrieben auf Grund des ihm vorliegenden (in c. 53 enthaltenen) älteren Bruchstückes.

Bis hierher gestaltet es sich ja ganz einfach, aber nun erhebt sich sofort die schwierige Frage, von welchem Verfasser und aus welcher Zeit stammen die folgenden Capp. des deuterojesaj. Buches?

C. 54 und 55 werden von fast allen bedeutenden Kritikern dem Dtjes. zugeschrieben, selbst Duhm läßt den größten Teil dieser beiden Capp. von Dtjes. stammen, während mit c. 56 sofort die Arbeit des Tritojesaja für ihn beginnt. Auch die Sprache dieser beiden Capp. sei die des Dtjes.

Doch nun weiter: wann und wo sind sie geschrieben? Kuenen[1]), Cornill[2]), Wildeboer[3]) sagen: nach der Heimkehr, in Palästina. Und diese Ansicht stimmt ja auch mit unserm obigen Resultate überein, daß schon c. 52, 13—53, 12 in Palästina nach dem Exil verfaßt worden sei. Also hätte Dtjes. in dieser selben Zeit oder bald nachher auch c. 54 und 55 geschrieben. Stimmt diese Auffassung zum Inhalt der beiden Capp.? Nach D.-R. schildere c. 54, wie „Zion jetzt elend und betrübt, bald Frieden haben und sich der sie umringenden Kinder erfreuen wird". — „Allesamt sollen sich die Glieder des Volkes bereit machen, die Einladung der Propheten zu empfangen und an der nahenden Erlösung teilzunehmen" (c. 55). C. 54 kann seinem allgemeinen Inhalt nach sehr gut in Palästina, resp. in Jerusalem selber geschrieben sein. Der Prophet sieht im Geiste eine neue Zeit für die heilige Stadt, die jetzt noch verödet sei, anbrechen. Die Ausdrücke in v. 2 weisen zwar auf Verhältnisse hin, die für einen Zug durch die Wüste passend wären, aber v. 11 und 12 deuten wieder mehr auf eine städtische

1) Einleitung § 49, No. 5—7, 11—15.
2) Einleitung § 20, No. 19, 20.
3) Literatur des A. T.'s § 17, No. 15.

Umgebung. V. 2 behandelt die Gegenwart, v. 11 und 12 die Zukunft, aber 2 kann auch nur poetische Schilderung sein. V. 16 und 17 lassen wieder mehr auf Jerusalem als Ort der Abfassung schließen. C. 55 spricht in poetisch-profetischer Weise von der Herrlichkeit der neuen Gottesgemeinde. Was sollen aber v. 12—13 in c. 55? Spricht da der Profet von der Zukunft, von dem Auszug aus Babel und der Heimkehr durch die Wüste, redet er hier also noch in Babel? Oder führt er diesen Auszug post eventum als Beweis für die von ihm in v. 8—11 aufgestellte Ansicht an? V. 12 zeigt große Aehnlichkeit mit c. 49, 13 und v. 13 mit 51, 3. Außerdem finden sich in c. 54 und 55 Gedanken, die denen in c. 49 und 51 sehr ähnlich sind.

Nachdem Dtjes. die Fanfare des Heiles geblasen und den Trompetenstoß zum Auszuge hatte erschallen lassen, kam er mit den Exulanten nach Jerusalem, und unter den so veränderten Zeitumständen, unter der großen Depression, die sich aller Frommen bemächtigte, sang er sein Hoheslied von dem schuldlosen Leiden des Gottesknechtes. Sollten sich die von uns auf S. 66 ff. geschilderten Verhältnisse in Jerusalem so bald geändert haben, daß Dtjes. in c. 54 und 55 den früheren Ton seiner Weissagungen und Trostverheißungen wieder anschlagen konnte? Fast von selbst drängt sich uns die Alternative auf: Entweder ist c. 52, 13—53, 12 von Dtjes. noch in Babel oder auf der Reise in die Heimat verfaßt und dementsprechend auch c. 54 und 55 unter denselben Zeit- und Orts-Verhältnissen, von demselben Verfasser (wozu c. 54, 2 ganz gut passen würde); oder c. 52, 13—53, 12 ist von Dtjes. unter den oben bezeichneten Verhältnissen in Jerusalem verfaßt worden, c. 54 und 55 aber dann von einem andern Verfasser, der c. 40—53 vor sich gehabt und an mehreren Stellen daraus entlehnt habe. Letzteres würde am meisten mit Kuenen's [1]) Ansicht stimmen, welcher die auf die kommende Wiederherstellung des Volkes gerichtete Weissagung mit (spätestens) Cap. 53, 12 abgeschlossen sein läßt. Die erstere Ansicht scheint mir unhaltbar, da sich in Babel oder auf der Heimreise keine Situation denken läßt, die für die Abfassung des c. 53 passen würde; denn wenn der Profet noch das Auftreten des Knechtes Gottes als Erlösers und Heimführers erwartet hätte, würde er nicht c. 53 geschrieben haben; Ton und Sprache dieses

2) a. a. O.

Stückes weisen auf eine gewisse Enttäuschung hin, die dem Profeten zuteil geworden ist, und das paßt am besten in die erste Zeit nach der Heimkehr.

Anderseits erscheint mir aber unverständlich, wie zu dieser selben Zeit Dtjes. oder einer seiner Zeitgenossen c. 54 und 55 in Jerusalem soll geschrieben haben. Denn waren die Verhältnisse dort so, wie wir sie (S. 66 ff.) aufgefaßt und geschildert haben, so konnte doch unmöglich ein Redner oder Schriftsteller Stellen wie 54, 1—3; 11—15; 55, 1—2, 12—13 geredet oder niedergeschrieben haben angesichts der großen Enttäuschungen, die in Jerusalem und Juda allen Israeliten auf Schritt und Tritt begegneten. Besonders 55, 12 und 13 scheinen mir ganz klar darauf hinzuweisen, daß ihr Verfasser noch in der Verbannung lebte und schrieb.

Dem unbefangenen Leser von c. 54 und 55 fällt ins Auge, daß sich durch diese beiden Capp. einerseits das frohe Gefühl der Erlösung aus der Gefangenschaft, anderseits die Erwartung der Heimkehr in nächster Zeit hindurchzieht. Im Ganzen wiegt aber der Blick auf Jerusalem, das nun wieder bevölkert werden soll, vor. Wir können also schlechterdings keine andre Zeit für diese Stücke finden, als die, wo der Befehl zur Heimkehr schon gegeben war, wo die Exulanten aber noch in Babel weilten.

Wenn unser Dtjes. das Stück geschrieben hätte, so müßte es vor der Niederschrift von Cap. 53 geschehen sein, als er noch mit seinen Volksgenossen in Babel war. Dann wäre c. 52, 13—53, 12 an seiner jetzigen Stelle nicht am Platze, sondern müßte mindestens hinter c. 55 stehen; es wäre also von einem anderen (Ueberarbeiter des deuterojes. Buches) an seine Stelle gesetzt worden. Denn es läßt sich doch nicht annehmen, daß Dtjes. selbst jenes später geschriebene Stück nachher etwa vor c. 54 und 55 gestellt habe. Nun steht aber 52, 13—53, 12 doch an seiner jetzigen Stelle, und wenn wir erst einmal anfangen, es willkürlich zu versetzen, dann könnten wir es auch an jeden andern Platz hinter c. 55 postieren.

Wir wissen, daß im Jahre 538 v. Chr. nach Erlaß des Befreiungs-Ediktes des Cyrus nicht alle jüdischen Exulanten, die in Babel weilten, auf ein Mal und zu gleicher Zeit nach Jerusalem zurückkehrten, sondern daß der erste große Hauptzug 537 erfolgte, dann aber noch eine nicht geringe Zahl von Juden in Babel zurückblieb, die zuerst vielleicht aus äußerlichen, heute nicht mehr festzu-

stellenden Gründen sich von der gemeinsamen Heimkehr ausschlossen, dann aber wohl durch Gewohnheit und andere Verhältnisse in Babel festgehalten, noch längere Zeit dort blieben, bis auch sie, resp. ihre Nachkommen i. J. 458 unter Esra nach Jerusalem zurückzogen. Cornill[1]) betont, „daß nicht etwa die weltlich Gesinnten in Babylon in ihren festen und gesicherten Verhältnissen zurückgeblieben seien, sondern daß gerade die in Babel Zurückgebliebenen späterhin das Reformwerk in Angriff nahmen und der Neugestaltung und Vollendung der religiösen Verhältnisse gegen den Willen der schon jetzt 537 nach Jerusalem Zurückgekehrten zum Siege verhalfen". Daß diesen nach 537 noch in Babel weilenden Juden die Heimkehr ins Vaterland als schönstes Ziel vorgeschwebt hat, läßt sich wohl denken.

Da liegt die Vermutung doch sehr nahe, daß Cap. 54 und 55 das Werk eines Schriftstellers sei, der nach dem Frühjahr 537 in Babel für seine Zeitgenossen jenes Stück geschrieben habe. Der größte Teil der Exulanten ist schon heimgezogen, befindet sich unterwegs, Jerusalem soll sich bereit machen, ihre Kinder wieder aufzunehmen. Verf. und seine Freunde hofften jenen bald zu folgen, sie hoffen „in Freuden auszuziehen und in Frieden heimgeleitet zu werden" (55, 12). Ebenso klar erscheint uns, daß der Verf. von c. 54 und 55 nicht Dtjes. sein kann, der weilt in Jerusalem und hat dort seinen Reden und Schriften den Schlußstein: die herrliche Profezeiung vom leidenden Knecht Gottes aufgesetzt; denn ganz unwahrscheinlich wäre doch, daß unser Dtjes. von Jerusalem, und nachdem er Cap. 53 geschrieben, noch einmal nach Babel zurückgekehrt sei, um die dort übrig gebliebenen Exulanten zu trösten und zu begeistern. Nein, das besorgte ein anderer für ihn. So ist es denn unsere Ansicht, daß ein anderer nach Dtjes.' und der Juden Abzug aus Babel an Dtjes.' Stelle in Babel getreten ist, daß er jetzt sich anschickt, Trost- und Hoffnungslieder zu singen. Dieser Verfasser von c. 54 und 55 muß aber dem Dtjes. sehr nahe gestanden, er muß seine Trostschrift (Jes. 40—53, 12) gekannt, geschätzt und vor sich gehabt haben. Denn es findet sich an vielen Stellen große Aehnlichkeit, ja fast wörtliche Uebereinstimmung mit einzelnen Stellen der früheren Capp. Dagegen findet sich vom Wortschatz

1) „Der israelitische Prosetismus" S. 148.

der sogen. Ebed-Jh.'-Stücke in diesen Capp. nur wenig. Dazu tritt der neue Gedanke von Jerusalems Erweiterung und Vergrößerung, der bis ins Kleinste ausgemalt wird. Dieser Verf. aber hat dem Dtjes. durchaus nicht nachgestanden an geistiger Bedeutung. Das beweisen die herrlichen Stellen 54, 7. 8. 10; 55, 8—11. Daß sich in c. 55 auch Gedanken finden, die Dtjes. ursprünglich ganz fern liegen, sieht auch Duhm[1]): „V. 7 läßt sich überhaupt nicht mit dtjes.' Theologie vereinigen. Denn der Sinn dieses Verses ist ohne Frage der dogmatische Gedanke, daß Jh.' immer nahe ist und sich finden läßt, und die Tendenz ganz offenbar eine seelsorgerische. Nirgends befaßt sich Dtjes. mit solchen theologischen Gedanken; ihm als dem Propheten liegt das Geschick Zions am Herzen, dessen Sünden sind aber abgethan, von Jh.' vergeben, ohne daß Israel ihn darum anrief".

Uns erscheint diese Stelle ganz erklärlich und mit unserer Auffassung gut zu vereinen. Das Heil ist für die Juden und Zion eingetreten, die Gesamtheit ist gesichert, nun kommt der Einzelne an die Reihe und der Prophet beschäftigt sich mit ihm.

Ein Hauptbeweis für die Abfassung der Capp. 54 und 55 von einem andern Verf. als Dtjes. scheint mir auch das Fehlen jeder Hindeutung auf den Ebed Jh.' zu sein. Dtjes. hätte sich mit dieser seiner Lieblingsgestalt doch wohl in irgend einer Weise abgefunden, entweder neue Hoffnungen an ihn geknüpft, oder alte durch ihn als erfüllt betrachtet. Jedoch nichts von alledem. Statt dessen findet sich nur in 54, 17_b der Ausdruck „Knechte Jhs.'", der bei Dtjes. außer in 44, 26 (wo er nur in Parallele zu Boten steht) kein einziges Mal, dagegen im Folgenden sehr oft vorkommt. Der Verf. hatte jene Ebed-Jh.'-Gestalt Dtjes.' nicht verstanden oder sich mit ihr nicht weiter beschäftigen wollen; er kannte nur Knechte Jhs.', das waren jetzt alle Frommen.

Auch in 55, 3_b finden wir teils eine Reminiszenz an Dtjes.: „ewiger Bund", teils einen neuen Gedanken: „die zuverlässigen Gnaden Davids", auch die ganze Anknüpfung an David als Zeuge, Fürst und Befehlshaber ist Dtjes. fremd. Und so erscheint denn unsre obige Ansicht gesichert, daß c. 54 und 55 von einem Geistesgenossen des Deuterojes. nach 537 in Babel verfaßt seien.

4) a. a. O. S. 387.

Der Ueberarbeiter und Zusammensteller des ganzen Buches hat wohl zuerst Dtjes.' Schriften, incl. c. 53, dann die seiner Zeit- und Geistesgenossen aneinandergereiht, und darauf alles miteinander verbunden.

Bei den übrigen Capp. des deuterojesan. Buches können wir uns kürzer fassen. Während ich mit Cheyne, Cornill, Wildeboer, Kuenen u. a. Cap. 63—66 einem viel späteren Verf. zuzuschreiben geneigt bin, der weder zur Zeit, noch am Orte des babylonischen Exils lebte und schrieb (für die späte Abfassung vergl. besonders c. 63, 9; 65, 4 und 5; 65, 17 und 20; 66, 1 und 6, 17 und 21) — und auch c. 56—59 teils für Reminiszenzen aus anderen Schriften und anderen Zeiten (wie z. B. 56, 9—57, 11_a und 59, 3—15 nach Dillmann und D.-R.), teils für Nachträge aus späterer Zeit (vergl. 56, 2, 3, 7; 58, 3, 13) mit starker Anlehnung an die Schrift Dtjes.' (vergl. besonders 57, 1 mit c. 53; — c. 57, 14. 15 mit c. 42; — c. 58, 6 mit c. 42 und 49; — c. 58, 8 mit c. 52, 12, f. c. 59, 21) halten möchte, bin ich bez. c. 60—62 anderer Meinung: Diese Capp. 60—62 scheinen mir von demselben Verfasser wie c. 54 und 55 zu stammen.

Für eine Abfassung in der Verbannung sprechen besonders c. 62, 10—12. In diesen Versen scheint der Verf. mit den Worten „siehe, dein Helfer kommt" auf den Ebed Jh.' des Dtjes. anzuspielen, und die Geule Jh.' erinnern doch sehr an die Golah, die heimkehren soll. In Cap. 60—62 wird ein begeistertes Loblied auf Jerusalem gesungen, das aufs Herrlichste wiederaufgebaut und aufs Zahlreichste bewohnt werden soll. C. 61 Anfang erinnert sehr an die Schilderung des Ebed Jh.' bei Dtjes. In 61, 8 finden wir das „Berith olam" aus 55, 3 wieder. Kurzum, inhaltlich und sprachlich zeigen c. 60—62 große Aehnlichkeit mit c. 54 und 55, so daß die Annahme wohl gestattet ist, sie seien von demselben Verf. und zur selben Zeit geschrieben, wie jene. Daß sie nicht von Dtjes. stammen, dafür spricht vor allem das Fehlen jeder direkten Erwähnung, Weiterbildung oder Hindeutung auf den Ebed Jh.', während sich der Gedanke desselben in verschiedenen anderen Bezeichnungen und Bildern wiederfindet. Dtjes. wäre von seinem Ebed und dessen Aufgabe doch nicht abgewichen, umsoweniger als die Wirklichkeit das Nichteintreffen seiner Ebed-Profezeiungen bewiesen hatte.

Es läßt sich ja natürlich nicht ganz evident beweisen, daß

c. 54—55, 60—62 von einem Geistes- und Zeitgenossen des Dtjes. stammen, aber die Anlage des Buches Jes. c. 40—66 scheint mir so am besten und für das Verständnis der Ebed-Idee am klarsten, wenn wir annehmen, daß

Jes. c. 40—53 incl. das Werk Deuterojesajas sei, nicht aus einem Gusse entstanden und hintereinander geschrieben, sondern unter dem Eindruck der wechselnden Zeitverhältnisse sich steigernd, sich entwickelnd, und in dem Stück cap. 53 seinen Abschluß findend, daß ferner

cap. 54—55, 60—62 das Werk eines Geistesgenossen dieses Dtjes. sei, nach 537 in Babel verfaßt, und daß schließlich

cap. 56—59, 63—66 von anderen Autoren zu späterer Zeit verfaßt oder aus Bruchstücken zusammengestellt seien.

Es kommen also für unsern Zweck, die Person des Ebed Jh.' zu erkennen, thatsächlich nur cap. 40—53 incl. in Betracht.

Wir haben das Material gesichtet und genau begrenzt vor uns und können nun die Gestalt des Ebed Jh.' näher untersuchen. Bevor wir aber die vom Ebed handelnden Lieder einzeln oder im Zusammenhange betrachten, müssen wir in der Seele des Profeten zu lesen und diejenigen Vorstellungen, Ideen und Gedankenreihen uns zu vergegenwärtigen suchen, die ihn bei der Abfassung dieser Capp. (40—53) beschäftigten, von denen er ausging und an die er anknüpfte.

I. Das Hauptthema dieser Capp. ist nach unserer Ansicht die Hoffnung auf baldige Befreiung aus dem Exil.

II. Bei der Ausgestaltung und Ausmalung dieses Hauptthemas steht dem Verf., wie auch D.-R.[1]) bemerkt, stets die Zeit der Erlösung aus Aegypten vor Augen, zu welcher er die Jetztzeit in Parallele stellt. Diese Parallele sucht er genau durchzuführen.

III. An das Hauptthema sich anschließend zieht sich schließlich durch das ganze Buch (40—53) der Gedanke von der glänzenden Wiederherstellung Israels und der Aufrichtung eines neuen herrlichen Gottesreiches auf der ganzen Erde.

1) a. a. O. S. 261.

Wir wollen diese 3 Punkte etwas näher betrachten und beginnen mit dem II.

Der Auszug aus Aegypten, dem Lande der Knechtschaft, der Zug durch die Wüste und der Einzug in Kanaan, das Land der Verheißung, diese jedem Israeliten bekannten und vertrauten Vorgänge aus der Vorgeschichte des israelitischen Volkes standen auch unserm Profeten lebhaft vor Augen. Daß die Befreiung aus Aegypten den Grund- und Markstein der israelitischen Geschichte bildet, daß auf sie fast alle Schriftsteller, Dichter und Profeten des jüdischen Volkes, besonders aber letztere Bezug nehmen, das weiß jeder im A. T. kundige Theologe. Es wäre überflüssig, auf die unzähligen Beispiele hinzuweisen, in denen jenes Ereignis erwähnt wird, in den meisten Fällen, um die Güte und Gnade Gottes, des Herrn Zebaoth zu beweisen, in unserm Falle, um das Volk zu neuem Hoffen und Harren auf die Liebe und das Erbarmen des Herrn zu bewegen.

Gleich in c. 40 versetzt sich der Profet mitten in die Wüste. Er hörte einen rufen:

Kehret die Straße Jhs.',
Schaffet in der Steppe einen graden Damm für unsern Gott,
Jedes Thal werde erhöht,
Und jede Höhe und Steigung gesenkt.
Und es wandle sich das Höckrichte zur Fläche,
Und das Klippengelände zur Ebene,
Daß sichtbar werde die Herrlichkeit Jhs'. (40, 3. 4. 5_a).

Dieses Wüsten- und Steppenbild bezieht sich zwar nicht direkt auf jenen Auszug unter Moses, bildet aber den Grund für die folgende Schilderung. Jh.' wird als Hirt bezeichnet, „der seine eigne Herde treibt, der da mit eigenem Arme die Lämmer heranbringt" (40, 11). Er will „die Elenden und Armen, die nach Wasser suchen und keins haben, deren Zunge vor Durst vertrocknet, nicht im Stich lassen, sondern will ihnen antworten" (41, 17). Diese Stelle erinnert schon mehr an die bekannten Vorgänge beim Zuge der Israeliten durch die Wüste. Das Bild wird aber noch lebendiger in v. 18 und 19, wo der Profet von der herrlichen Verwandlung der Wüste in einem prächtigen reichbewässerten Baumgarten spricht. Das Gegenteil wird ausgesagt in c. 42, 15 f. Dort sagt der Profet, daß Jh'. „Berge und Hügel verdorren machen,

Ströme im Eilande wandeln und Teiche austrocknen kann. Blinde sollen auf unbekannten Wegen gehen. Die Finsternis vor ihnen soll in Licht gewandelt werden". — „Das sind die Dinge, die der Herr gethan und die er nicht aufgegeben hat". Damit scheint mir ganz deutlich auf die Wunderthaten des Herrn in der Wüste angespielt zu sein.

In c. 42, 22 ist natürlich die Fortführung des Volkes aus der Heimat nach Babel gemeint.

In c. 43 wird der Profet schon deutlicher. Wer denkt bei v. 2 nicht sofort an den Durchzug durch das Schilfmeer? Und in v. 3 sagt es Jh.' offen heraus, daß er Aegypten als Lösegeld für Israel hingegeben habe. Der Durchzug durch das Schilfmeer wird in 43, 16. 17 ganz klar geschildert, „Jh.', der im Meere eine Straße schuf und in gewaltigen Wassern einen Weg, der da ausrücken ließ Wagen und Rosse, Kriegsvolk zahlreich und tapfer; alsbald legten sie sich, ohne wieder aufzustehen, verflackerten wie ein Docht, erloschen". Doch jetzt will Jh.' Neues, noch Herrlicheres schaffen (v. 19 und 20, s. ebenfalls 44, 3. 27). Jh.' will vor seinem Volke herziehen und seine Wege ebenen (45, 2). Auf die wunderbaren Ereignisse in der Wüste weist auch deutlich hin 48, 21: „Selbst aus dem Felsen ließ er ihnen Wasser springen, und es spaltete sich der Fels, und es rannen Wasser". (Vergl. noch 49, 9—11; 50, 2_b, 3; 51, 9. 10. 15 und besonders 52, 4). Obige Ausführungen genügen, um das Vorhandensein einer Parallele zu jener Zeit des Auszuges aus Aegypten und des Durchzuges durch die Wüste zu erweisen. Fast unwillkürlich kommt man zu der Vermutung: Wird in dieser Parallele nicht auch auf den Mann Bezug genommen, der das Volk Israel aus dem Diensthause heraus und durch die Wüste hindurchführte, der den Israeliten die thorah des Herrn gab und damit Stifter ihrer Bundes-Religion wurde, auf Moses?

Ich glaube schon in 42, 21 „Jh.' schuf eine Unterweisung (thorah) reich und herrlich" eine Anspielung auf die thorah Mosis zu finden.

In 45, 19 wird von dem „Recht" und der „Wahrheit" Jhs.', in 48, 18 von den „Geboten" des Herrn gesprochen.

Ganz bekannt ist die Bezeichnung Mosis als Knecht Gottes; auch hier bei Dtjes. finden wir einen „Knecht Gottes". Sollte dem Verf. nicht Moses der Knecht Jhs.' dabei vorgeschwebt haben?

Sehen wir uns die Ebed-Jh.'-Stücke einmal näher darauf an. C. 42, 1 würde sehr gut dazu passen. Der Knecht wird hier der „Erkorene Jhs.' genannt, „auf den Jh.' seinen Geist gelegt habe, daß er den Völkern das Recht bekannt mache". Das paßt alles ganz gut auf Moses, der in Ps. 106, 23 selbst ebenfalls מֹשֶׁה בְחִירוֹ genannt wird; selbst das „den Völkern wird er das Recht hinaustragen" paßt, denn Moses war doch der Stifter der Jh.'-Religion, der 1. große Missionar für dieselbe. Er wird es thun לֶאֱמֶת wahrheitsgemäß, wie Gott ihm verkündet und aufgetragen hat (3_b). „Bis er in der Heimat, im Lande Recht begründet" (v. 4). Jh.' hat seinen Knecht berufen, bei seiner Hand gefaßt, hat ihn zum berith am (s. unten) gemacht, damit er Gebundene aus dem Gefängnisse hervorholte. Sofort denkt man hier an die Befreiung aus dem Diensthause Aegypten. Weiter in cap. 49: Jh.' hat seinen Knecht von Mutterleibe an berufen, vom Schoße seiner Mutter her seines Namens gedacht (v. 1) — Mosis wunderbare Errettung als kleines Kind. — Er hat ihn im Schatten seiner Hand versteckt (v. 2). Jh.' sprach „Du bist mein Knecht, durch dich will ich mich verherrlichen" (v. 3) — die Berufung Mosis zum Erretter seines Volkes. — Der Knecht aber spricht „umsonst habe ich mich gemüht, um nichts und um Wind habe ich meine Kraft erschöpft, aber mein Recht steht bei Jh.' und mein Lohn bei meinem Gott" (v. 4) — die widerwillige und undankbare Aufnahme, die Moses bei seinen Volksgenossen zuerst fand. — Der Knecht soll Jacob zu Jh.' wiederbringen und Israel sammeln (v. 5). — Was anders war die Aufgabe Mosis, als die „Stämme Jacobs", die nach Aegyptenland hinabgezogen waren, wiederaufzurichten und die Bewahrten Israels wiederzubringen?" (v. 6). Ja wie einst Moses ursprünglich, so soll auch dieser Knecht Gottes das Land wiedereinrichten und die verödeten Besitztümer wieder anweisen (49, 8 fin.). Und weisen nicht c. 50, 4. 5 gradezu hin auf Moses, der „eine schwere Zunge" hatte und sich deshalb anfangs sträubte, dem Volke des Herrn Wort und Willen zu verkünden? Seinem Knecht weckt Jh.' allmorgentlich das Ohr, sodaß er hört wie die Jünger, die Eingeübten. Und selbst im letzten Ebed-Jh.'-Stück finden wir noch Spuren einer Parallele mit Mose. So 52, 13: „einsichtig handelt mein Knecht", v. 15 „er soll große Völker bescheiden, vor ihm sollen Könige ihren

Mund schließen". Man braucht nur an die Siegesthaten Mosis gegenüber den heidnischen Königen zu denken.

Es hat oft den Anschein, als ob Dtjes. das Bild des Ebed Jh.' genau nach dem Vorbilde „Mosis" gezeichnet hätte. Es ist nur natürlich, daß sich in dem von Dtjes. vorgefundenen Bruchstück (c. 53) weniger Erinnerungen an Mose finden, es könnte höchstens 53, 10_b „durch den der Ratschluß Jhs.' soll vollendet werden" als Reminiszenz an Mose angesehen werden.

Alle diese Parallelen und Bezugnahmen scheinen mir deutlich zu beweisen, daß dem Verfasser bei der Abfassung der Ebed-Stücke das Bild Mosis als Erretters und Befreiers seines Volkes aus der Knechtschaft und Stifters einer neuen Religion vor Augen gestanden habe.

Auf Letzteres weist aber noch ganz besonders Folgendes hin: Moses hatte, wie genugsam bekannt, den Bund Gottes mit dem Volke Israel vermittelt. Durch ihn war Israel das am berith, das Volk des Bundes, Bundesvolk geworden. In 42, 6 und 49, 8 setzt Jh.' seinen Knecht zum berith am ein, was nach unserer Erklärung auf S. 7 soviel als „Verkörperung des Bundes mit dem Volk" bedeutet. Am berith ist ein ganz bekannter Tropus des A. T.'s, berith am findet sich nur an wenigen Stellen bei Dtjes. Dies scheint mir eine absichtliche Umkehrung jenes Bildes durch Dtjes. zu sein, der damit teils an das von und durch Mose Gestiftete anknüpft, teils aber auch über Mose fortschreitet zum Begriffe des berith am, der im Ebed Jh.' verkörpert wird.

Die nächste große Gedankenreihe, die Jes. 40—53 zu Grunde liegt, ist: die glänzende Wiederherstellung des jüdischen Volkes und das Scharen der Heidenvölker um Jerusalem als ihren Mittelpunkt. Darauf weisen folgende Stellen hin:

40, 9—10 der Einzug Jhs.' in seine verlassne Stadt.

41, 15—16 das Herrschen Israels über die Heidenvölker.

42, 11—13 das Triumphieren Jhs.' über die Feinde.

43, 5—6 die Heimkehr aller Verbannten Israels nach Jerusalem.

44, 5 die Heiden benennen sich nach Israel.

44, 26_b Jerusalem und die Städte Judas sollen von Neuem bebaut werden.

45, $13_{b\alpha}$ Cyrus soll Jerusalem wieder aufbauen.

45, 14—15 Aegypten, Aethiopien und die Sabäer werden zu Israel übergehen und seinen Gott anbeten.

45, 23 und 24 zeigen ganz besonders, daß alle Völker und Menschen sich in Zukunft um Jh.' scharen werden.

46, 13_b in Zion soll Rettung sein für ein herrliches Israel.

49, 7_b—13 Könige und Fürsten werden sich um Jhs.' willen (d. h. zu Jh.' hin) niederwerfen und anbeten, das Land soll wieder eingerichtet, die Erbgüter wieder verteilt werden; von allen Seiten werden die Heiden herbeieilen (12).

49, 17 Jerusalem soll schneller aufgebaut werden, als es eingerissen worden ist.

Dies Bild wird am Vollkommensten und Schönsten ausgemalt in 49, 18—26: Jerusalems Trümmer werden aufgebaut, die Straßen und Plätze zu enge werden vor der Menge der Bewohner. Es wird plötzlich viele Kinder und Nachkommen haben; denn von allen Seiten werden sich die Glieder Israels einfinden. Könige und Fürsten werden seine Pfleger sein, seine Quäler aber werden auf schreckliche Weise umkommen.

51, 3 in Zion wird man nur Wonne und Freude antreffen, Lobgesang und Liederschall.

51, 5 nahe ist Jhs.' Gerechtigkeit und Heil, die Länder werden auf Jh.' warten und hoffen (s. dazu die sehr ähnliche Stelle 42, 4_b).

51, 8 Jhs.' Gerechtigkeit wird ewig bestehen und sein Heil von Geschlecht zu Geschlecht.

51, 11 mit Freudenöl werden sich die Exulanten salben.

51, 16 Zion ist wahrlich Jhs.' Volk.

52, 3 nicht um Geld soll die Gefangenschaft Jerusalems wieder gelöst werden.

52, 7—12 der herrliche Heimzug Israels nach Jerusalem unter Jhs.' Führung.

Und wo finden sich in den Ebed-Jh.'-Stücken Berührungen mit obiger Gedankenreihe?

Zunächst in 42, 4_b: Der Ebed soll im Lande das Recht begründen und auf seine Unterweisung werden die Länder harren (s. 51, 5), ferner v. 6_b fin.: Der Ebed soll für die Völker ein Licht

werden — und als solches soll er blinde Augen öffnen und Gefangene befreien.

In c. 49, 3 sagt Jh.', daß er sich durch seinen Knecht verherrlichen will, dieser Knecht soll Israel zu Jh.' zurückführen und es sammeln (v. 5). Aber dieses alles ist noch zu gering für den Ebed, er hat eine herrlichere Aufgabe zu erfüllen: er soll ein Licht für alle Völker werden, so daß Jhs.' Heil sich über die ganze Erde erstreckt. In dem Ebed-Stück c. 50, 4—9 tritt diese Bedeutung des Ebed mehr zurück, in dem letzten Stück dagegen 52 und 53 kommt sie wieder mehr zur Geltung. Große Völker wird er bescheiden, Könige zum Schweigen bringen, weil sie ganz neue wunderbare Dinge sehen und hören sollen. Ja er wird mit seiner eigenen Seele, seinem Leben für sein Volk eintreten und dessen Verschuldung tragen, dadurch viele Menschen gerecht machen. Sein Erbteil wird ihm dafür unter den Großen zufallen und Starke wird er zur Beute haben.

Das Hauptthema von Jes. 40—53 ist und bleibt aber: die Befreiung des jüdischen Volkes aus dem Exil. Diese soll durch den Ebed Jh.' erfolgen. An vielen Stellen unseres Buches aber wird das Volk selbst ein Ebed genannt. Wie ist es zu erklären, daß das Volk, selbst ein Ebed Jh.', durch den Ebed Jhs.' befreit und erlöst werden soll?

Wir tragen kein Bedenken zu behaupten, daß, wenn man über diesen Punkt sich klar und allgemein einig würde, auch die Hauptschwierigkeit der ganzen Ebed-Jh.'-Frage gelöst wäre. Denn auf den Versuchen, jene beiden Ansichten vom Knecht Jhs.' zu verbinden, ruhen alle jene unhaltbaren Ideen, die jede an ihrem Teile zum Pyramiden-Aufbau des Ebed Jh.' beigetragen haben und die den Ebed bald als breiteste Basis — das Volk im Ganzen —, bald als Mittellinie — den besseren Teil des Volkes, die Profeten, das ideale Volk —, bald als Spitze der Pyramide — den persönlichen Messias auffassen.

Welche Vorstellungen und Gedanken haben den Profeten dazu geführt, den Erlöser und Befreier des Volkes einen Knecht Jhs.' zu nennen, ebenso wie er das Volk Israel an vielen Stellen unseres Buches selbst nennt? Zunächst meine ich, daß, da dem Profeten der Auszug aus Aegypten unter Mosis Führung vorschwebt, auch die aus den Büchern des A. T.'s sehr bekannte Bezeichnung Mosis

als Knecht Jhs.' (s. Num. 12, 7. 8; Deuteron. 34, 5; Josua 1, 2. 7) ihn zu der Benennung seiner Erlösergestalt mit „Knecht Jhs.'" bestimmt haben mag.

Sodann haben wir gesehen, daß das von Dtjes. vorgefundene und in c. 53 verarbeitete Bruchstück wahrscheinlich auch bei der Abfassung der anderen Ebed-Jh.'-Stücke (wenigstens in c. 49 und 50) von Einfluß gewesen ist. Das Bild des leidenden Gerechten, das wir in c. 53 finden, scheint wenigstens in folgenden Stellen dem Verf. vorgeschwebt zu haben: 49, 4_a und 50, 6. 7_a. Wenn sich nun auch das Wort „Ebed" nur in c. 53, 11_b findet, so spricht doch das ganze c. 53 von diesem Ebed und das in ihm enthaltene Bruchstück behandelt jedenfalls das schuldlose Leiden eines Gerechten, eines „Knechtes Gottes". Wird doch auch Hiob (Hiob 1, 8; 2, 3; 42, 8) von Jh.' Ebed genannt, war doch jeder alttestamentliche Fromme schließlich ein Ebed Jhs.'. Es ist sehr leicht möglich, daß diese Vorstellung von einem Ebed auch in den Gedankenkreis des Verfs. mit hinein gespielt hat. Wir können uns aber nicht verhehlen, daß das alles noch nicht ausreicht zur Bildung jenes „Ebed"-Begriffes.

Es handelt sich hier, wohl verstanden, noch nicht darum, zu erklären, wie der Ebed das Erlösungswerk an seinem Volke, doch auch einem Ebed Jhs.' ausführen solle, sondern nur, wie der Prophet überhaupt zu jenem Begriff für seine Erlösergestalt gekommen ist. In allen den Stellen unseres Buches, wo der Name „Ebed" für das ganze Volk Israel gebraucht wird

(41, 8: Israel, mein Knecht, Jacob, den ich erkoren habe,
41, 9: mein Knecht bist du, ich habe dich erkoren,
44, 1: Jacob mein Knecht und Israel den ich auserkoren,
44, 21: gedenke Israel, daß du mein Knecht bist,
45, 4: um meines Knechtes Jacobs und Israels, meines Erkornen willen),

ist auch immer hinzugesetzt: Israel oder Jacob und fast überall steht dabei: „den ich auserkoren habe". In allen jenen Stellen handelt es sich also um eine Personifikation des Volkes Israel — Israel oder Jacob steht ja ganz deutlich dabei. In 43, 10_a, wo es bloß heißt „und mein Knecht, den ich erkoren habe", ist ganz klar, daß derselbe Begriff Israel gemeint ist. Das Wort Ebed bezeichnet Israel also überall als das Volk, das sich Jh.' unter allen

Völkern besonders erwählt, erkoren, ausgesucht, für sich ganz besonders zum Knecht bestimmt hat, damit es ihm diene und von ihm geschützt werde.

An den andern Stellen, wo „meine Knechte" steht (44, 26a), sind die einzelnen frommen Israeliten gemeint, die jeder für sich natürlich auch wieder Knechte, Diener, Boten Gottes sind. Sowie das Wort Ebed im Plural auftritt, ist die Bedeutung auch nicht mehr ganz dieselbe, wie die des Ebed im Singular. „Knechte Gottes" sind schließlich auch alle Völker und alle Menschen. Israel ist also Gottes Erkorner, erkornes Volk, es ist das am unter den vielen gojim, das sich Jh.' zum Knechte ausgesucht und bestimmt, herangebildet und erzogen, mit dem er durch Moses eine berith geschlossen hat, wodurch es zu einem am berith geworden ist. Israel war unter allen Völkern das Jh.' am nächsten stehende, in ganz eigenartigem Verhältnis zu Jh.' sich befindende, gleichsam der Träger seiner Offenbarung an die Welt. Dieses Volk Israel, das am berith, war nun aber in Knechtschaft und Gefangenschaft geraten und hatte sich auch vielfach abgewandt vom Gott seiner Väter, so daß es schien, als sollte es nun ganz zu Grunde gehen. Doch der Profet, der von dem Herrn erleuchtet war, sah seine Errettung vor Augen, Israel in seiner Gesamtheit konnte sich nicht selbst erretten, ebensowenig wie die Masse der Heidenvölker von selbst zur Klarheit und Wahrheit über Jh.' und seinen Heilsplan kommen konnte. Aber einer aus Israels Mitte war es, den Jh.' sich ganz besonders auserkoren, ausgesondert und sich zum Knechte bestimmt und gebildet hatte. Wie Israel der Ebed Jhs.' κατ' ἐξοχήν unter den vielen Knechten Gottes auf Erden war, so war auch dieser eine im allerspeziellsten Sinne der Ebed Jhs.' unter den vielen Jh.' Fürchtenden und Verehrenden im Volke Israel, die doch alle Jhs.' Knechte waren. Das zeigt sich auch sofort, wenn man die Ebed-Jh.'-Stücke daraufhin näher betrachtet:

C. 42, 1: mein Knecht, an dem ich festhalte, mein Erkorner, an dem meine Seele Wohlgefallen hat. Auf ihn habe ich meinen Geist gelegt, damit er den gojim das Recht hinaustrage. Hier ist also die Parallele zu Israel dem Ebed Jhs.' genau zu erkennen.

42, 6: Ich Jh.' habe dich berufen, bei deiner Hand gefaßt — wieder der Gedanke der Aussonderung von anderen.

In 49, 1 und 5a sagt der Ebed selber, daß Jh.' ihn von

frühester Jugend an berufen und zu ihm gesagt habe „mein Knecht bist du" (49, 3_a).

In c. 50, 8. 9 spricht der Ebed ein ähnliches Vertrauen auf die Hülfe des Herrn gegen alle seine Feinde aus, wie es das Volk oftmals gezeigt hatte.

In c. 52 und 53 ist auch der Knecht mißgestaltet, verachtet, der geringste unter den Menschen, gleichwie Israel unter den Völkern war. Trotzdem aber soll Jhs.' Ratschluß durch ihn vollendet werden (53, 10).

Und schließlich wird der Ausgang dieses erkornen Knechtes ein herrlicher sein, ebenso wie der des Volkes Israel (53, 12). So steht die Gestalt dieses Ebed in vollkommener Parallele zu Israel, dem Ebed Jhs.'.

Laue[1]) erklärt die Möglichkeit, die Ebed-Perikopen (die er als Buch im Buche annimmt) in dem Grundstock des Buches überhaupt unterzubringen, daraus, daß zwischen dem Ebed-Begriff von 41, 8 und 42, 1 ein Kontakt stattfinde; denn „was sei der Gesalbte anders, als die Konzentration des Volkes in einer heiligen Persönlichkeit, welche das profetische, von Israel seiner Sünde wegen nie erreichte religiöse Ideal der Nation thatsächlich erfüllte". — „Man muß den Ebed-Begriff von c. 42, 1, so zu sagen, nicht nur von c. 41, 8, d. h. vom Volke aus, herleiten, sondern ihn auch von Gott aus zu bestimmen suchen".

Was Israel unter den Völkern der Welt ist, das ist unser Ebed unter den Leuten des Volkes Israel, der Träger der Offenbarung Jhs.', um seinen Heilsrat zu verkünden und hinauszuführen.

Die Berechtigung, dieses Werkzeug des Willens Jhs.' auch einen Ebed zu nennen, scheint uns dadurch klar erwiesen. Wir brauchen uns also nicht mehr zu wundern, daß dieser eine neue Ebed neben jenem bekannten Ebed: Israel tritt, und wir brauchen auch nicht zu künstlichen Hypothesen zu greifen, um beide Gestalten zu einer zu vereinigen oder sonstwie zu verbinden, wo der Begriff des Ebed so klar am Tage liegt.

Zu demselben Resultat werden wir auch noch durch eine andere Erwägung geführt: Israel war das Volk, mit dem Jh.' seinen

1) a. a. O. S. 55.

Bund geschlossen hatte, damit es das Recht Jhs.' unter die Heiden hinaustrüge und das Licht der Völker würde; es war das am berith. Israel befand sich jetzt aber selbst in Finsternis und Gefängnis, wohl war es noch das am berith Jhs.', aber es konnte als solches nichts mehr ausrichten, es konnte nicht einmal mehr sich selbst befreien und erlösen, geschweige denn die Heidenvölker. Deshalb beruft Jh.' aus der Mitte Israels seinen Ebed, der sein Volk heimführen und in der Heimat Licht und Recht verbreiten sollte. Die berith, die Gott mit seinem Volke geschlossen hatte, scheint aufgehoben, da tritt ein neuer Ebed ein, der diesen Bund aufs Herrlichste wiederherstellen, ihn aufs Neue besiegeln, versichern soll. Dieser Ebed kann natürlich nicht auch ein am berith genannt werden, denn einmal ist er kein am, kein Volk, sondern eine Person, und dann giebt es überhaupt nur ein Volk, das diesen Namen mit Recht führt, und das ist Israel selbst. Der Prophet lebt und webt aber so in dieser Bundesvorstellung, daß er von dem Begriffe nicht lassen will, er kehrt ihn deshalb um und nennt den Ebed „berith am" (s. 42, 6_b und 49, 8_b).

Der Ebed soll nun das für Israel werden, was Israel einst für die Gojim sein sollte: eine erneuerte berith Gottes mit seinem Volke, seinem am Israel.

Auf die über seine Thätigkeit an Israel noch hinausgehende Arbeit des Ebed an der Heidenwelt, gleichsam eine Ausstrahlung des im Centrum befindlichen Lichtes durch einen konzentrischen Kreis hindurch bis in die Peripherie des äußeren Kreises, werden wir weiter unten noch ausführlich zu sprechen haben.

Nunmehr sind wir in der Lage, die Ebed-Jh.'-Stücke im Zusammenhange zu betrachten und die Gestalt des Ebed, wie er uns darin erscheint, seine Eigenschaften, sein Wirken, seine Thätigkeit an Israel und an der Heidenwelt, sein Ergehen, sein Leiden und seine Belohnung, kurzum alles, was in diesen Stücken von ihm ausgesagt wird, uns vor Augen zu führen. Wir dürfen hier noch keine Vermutungen darüber anstellen, wen sich der Prophet unter dem Ebed vorgestellt hat, sondern können das erst später aus dem sich uns darbietenden Bilde ersehen. Wir gehen aus von dem exegetischen Resultat, daß der Ebed ein Individuum, sowie von dem biblisch-theologischen, daß er der vom Propheten erhoffte und ersehnte Befreier des Volkes aus dem Exile ist.

Von der Person des Ebed wird uns in den betr. Stücken nicht viel ausgesagt. „Er ist Jhs.' Knecht, dieser hat ihn von Mutterleibe an berufen, ja seines Namens vom Schoße seiner Mutter an gedacht, Jh.' hat ihn sich erkoren, er hat ihn bei seiner Hand gefaßt. Jh.' hält an ihm und will sich an ihm verherrlichen" (c. 42, 1_a, 6_a; 49, 1_b. 3. 5_a). Schon hier erkennen wir fast in jedem einzelnen Ausdruck das unsichtbare aber feste Band, das diesen Ebed mit dem Volks-Ebed verbindet und das den Doppelnamen hervorgebracht hat. Der Ebed wird uns hier als ein Mann geschildert, den Jh.' von Geburt, von der frühesten Kindheit an sich ausgesondert, erkoren, berufen hat, ja den Er vom Mutterschoß an für sich zum Knechte gebildet hat, der während seines ganzen Lebens sichtbar Gottes Knecht war, den Jh.' bei der Hand gefaßt, d. h. ihn geleitet und geführt hat auf den Wegen, die Jh.' für die richtigen hielt, ja an dem und zu dem Jh.' sich hält, so daß es die Welt auch sieht, und an dem er sich verherrlichen will, so daß man an Ebed die Herrlichkeit und den Ruhm des Namens Jhs.', d. h. Jhs.' selber erkennen soll. Auch das Volk Israel war ja Jhs.' Knecht, auch dies war von frühester Kindheit an von Jh.' berufen und erkoren, Jh.' hatte es bei der Hand gefaßt und wollte sich an ihm verherrlichen. Schon die Person des Ebed steht in innigster Beziehung zu dem Volke, so daß man wohl auf die Vermutung kommen konnte, der Ebed sei das ganze Volk.

Von diesem Ebed erhofft der Profet die Befreiung und Heimführung aus dem Exil. Wer das zustande bringen wollte, der mußte auch von Jh.' besonders berufen und ausgesondert sein, er bedurfte dazu der Hülfe des Herrn, ohne diese war nichts möglich. Der Profet hatte eben hier schon erkannt, daß nicht Cyrus der erhoffte Befreier sei, sondern daß ein anderer, ein wahrer Ebed, die Führerrolle übernehmen mußte.

Doch sehen wir weiter, was für Eigenschaften der Profet dem Ebed beilegt.

„Jhs.' Wohlgefallen ruht auf dem Ebed, und seinen Geist hat er auf ihn gelegt (42, $1_{a\beta, b\alpha}$), sein Mund ist wie ein scharfes Schwert, und er selbst wie ein geschärfter, gespitzter Pfeil aus dem Köcher Jhs.', sicher geborgen ruht er im Schatten der Hand des Herrn (49, 2), d. h. er steht unter seinem sichern Schutze. Jh.' hat ihm eine Jüngerzunge, das ist die Zunge eines im Sprechen

gewandten Jüngers gegeben (50, 4), der die Sache Jhs' vertritt, ja der seine Zunge gewissermaßen zum Griffel des Herrn macht, um den Menschen des Herrn Worte, Befehle und Wünsche mitzuteilen. Jh.' weckt ihm allmorgentlich das Ohr, d. h. macht ihn geneigt, auf seine Befehle zu hören. Und dieser Ebed widerstrebt dem Herrn nicht, weicht nicht zurück (50, 5), wenn Er ihm etwas mitteilt, ihm befiehlt oder aufträgt. Er geht hin und vollbringt des Herrn Auftrag und handelt dabei klug und einsichtig (52, 13), stille waltet er seines Amtes, er geht nicht etwa auf die Straße, schilt, schreit noch erhebt seine Stimme (42, 2); das geknickte Rohr zerbricht er nicht ganz, den schwach glimmenden Docht verlöscht er nicht ganz (42, 3), er schlägt nicht darauf los und handelt nicht mit Ungestüm, zerbricht und zerschlägt nicht (42, 4_a), sondern handelt als Jhs.' Knecht stets weislich".

Versetzen wir uns einmal in die Seele des Profeten. Wie sieht sein Ebed aus, wie ist er beschaffen? Er sieht einen Mann vor sich, einen Israeliten natürlich, auf dem des Herrn besonderes Wohlgefallen ruht. Er steht in steter inniger Beziehung zu Jh.', er spricht und handelt stets nur auf Gottes Geheiß, im Sinne und Geiste Gottes, der auf ihm ruht, er ist eben der Knecht, Bote, Diener Gottes, er soll seinen Willen an den Menschen vollbringen und dazu bedarf er auch des Geistes Gottes. Wenn er redet, so sind seine Worte wie Pfeile von der Sehne abgeschnellt, von einem sicheren Schützen nach einer bestimmten Richtung hin gesandt. Gott verbindet mit seinen Worten, die er in seinen Mund legt, eine bestimmte Absicht, ja des Ebed Mund erscheint wie ein scharfes Schwert, die Rede seines Mundes ist richtend, trennend und heilend, sie schont nicht, sondern sie schlägt Wunden. Dabei steht er nicht allein, sondern hat stets Gott hinter sich, der ihm Deckung und Schutz gewährt, wohlgeborgen ruht er im Schatten seiner Hand, so daß ihm niemand etwas anhaben kann, bis zum rechten Augenblick, wo er auf des Herrn Geheiß hervortritt. Alles Rüstzeug, das der Ebed zu seiner Wirksamkeit gebraucht, erhält er von Jh.', Jh.' schließt sein Ohr auf und erweckt in ihm das rechte Verständnis für seine Pläne und Ziele, dann giebt er ihm auch die rechten Worte in den Mund, jene den Menschen kundzuthun. Der Ebed weigert sich natürlich auch nicht, dem Herrn zu gehorchen, er ist nicht unwillig bei des Herrn Befehlen, sondern willig; in kluger,

einsichtiger Weise vollbringt er des Herrn Auftrag. Ohne viel Lärm zu machen, wie sonst wohl jeder im Orient that, der etwas erreichen wollte, ohne laut auf der Straße zu schreien und zu schelten, wie die Ausrufer wohl thaten, um sich ihres Auftrages zu entledigen, geht er hin und wirkt hauptsächlich an den Herzen der Menschen. Ist irgendwo ein geknicktes, zerschlagenes Herz, eine Seele, in der das Feuer der Hoffnung im Erlöschen ist, in der die frohe Glaubenszuversicht auf Befreiung und Gnade und Heimkehr schon fast geschwunden ist, nun der Ebed zerknickt das arme Herz nicht ganz, sondern richtet es auf mit linden Trostesworten, er löscht den mattglimmenden Funken nicht aus, sondern facht ihn an mit starkem Hoffnungsmute.

So sieht der Prophet den Ebed vor sich, fürwahr eine wunderbare Persönlichkeit. Und was thut er, wozu ist er da, was ist denn seine Thätigkeit, sein Beruf?

Wenn wir die Stellen betrachten, die von dem Berufe des Ebed reden, so merken wir bald, daß dieser ein doppelter ist. Einmal hat der Ebed am Volke Israel eine Aufgabe zu vollbringen und sodann auch an den Heiden-Völkern. Zunächst seine Thätigkeit an Israel:

Der Ebed soll wahrheitsgemäß das Recht im Lande (doch wohl in der Heimat) begründen (42, 3_b, 4_b), er soll blinde Augen öffnen, Gebundene aus dem Gefängnis führen und die in Finsternis Sitzenden aus dem Kerker (42, 7). Er soll Jacob wieder zu Jh.' bringen und Israel sammeln (49, 5_b), ja er ist die berith am, der Volksbund, die Verkörperung des Bundes mit dem Volk (42, 6_b). Doch alles dies ist für ihn, den Knecht Jhs.' noch zu gering, der Herr hat größere Aufgaben für ihn bereit (49, 6_a). Was besagen diese Worte nun?

Zunächst soll der Ebed das Volk aus der Verbannung, dem neuen DienstHause, der Gefangenschaft, dem Lande der Finsternis herausführen. Die Israeliten erscheinen als Gebundene, im Dunkel Sitzende. Sie sind zerstreut, weit weg von Jerusalem und dem heiligen Lande der Väter, verweht über Babylonien hin, Jacob ist kein ganzer Stamm und Israel kein ganzes Volk mehr, deshalb soll der Ebed Israel sammeln unter einem Banner und es heimführen in sein Vaterland, und nicht das allein, er soll das Volk auch zu Jh.', seinem Gott zurückbringen; nicht nur in das Land

Israels, sondern auch zu dem Gotte Israels sollen sie wiederkommen. Das Recht (bei Dtjes. nach unseren obigen Ausführungen = Heil, wahre Religion Jhs.') wird er dann im Heimatlande wieder begründen; die wahre Jh.'-Religion, die man im fremden Lande doch nicht so gut und richtig ausüben konnte, soll wieder zu Ehren kommen; der alte Bund Jhs.' mit seinem Volke soll wieder hergestellt werden. Das Volk war ja hinter anderen Göttern hergelaufen und seinem Gott abtrünnig geworden, deshalb hatten die Propheten ihm Vernichtung und Gefangenschaft vorausgesagt. Und diese war auch eingetroffen, eine Strafe für die früheren Sünden. Doch Jh.' erbarmte sich seines Volkes und wollte nun den Ebed schicken, kein neuer Bund sollte geschlossen werden; denn der alte bestand ja noch zu Recht fort, wenn auch Israel ihn oft gebrochen hatte; Israel sollte nun inne werden, daß Jh.' seine Bundesbedingungen hielt. Dieser Ebed war gewissermaßen ein neues Unterpfand für das Weiterbestehen des alten Bundes. Durch ihn wollte Jh.' seinem Volke zeigen, daß er den Bund auch weiter hielt. Der Ebed war der leuchtendste Beweis dafür, in ihm verkörperte sich aufs Neue der Bund Jhs.' mit seinem Volke. Es wird also ganz deutlich gesagt, daß der Ebed eine und zwar gewaltige Mission an seinem Volke zu vollbringen hat. Der alte Ebed, das Volk war untauglich geworden, es hatte seinen Ebed-Beruf nicht erfüllt und konnte ihn nicht mehr erfüllen, so mußte ein neuer Ebed für es eintreten.

Und wie das Volk Israel in das Bundesverhältnis zunächst um seiner selbst willen eingetreten war, so hatte auch der neue Ebed dieses zerstörte Bundesverhältnis zunächst wieder in Ordnung zu bringen. Danach that sich erst die Thür für die weitere, die Welt-Mission auf. Denn der neue Ebed hatte auch an der Heidenwelt eine Mission zu vollbringen, dieses war dann der höhere Zweck seiner Aufgabe. Sehen wir uns die Stellen einmal daraufhin an, die von dieser Aufgabe des Ebed an den Heiden-Völkern handeln.

„Das Recht wird der Ebed den Völkern hinaustragen (42, $1_{b\beta}$), auf seine Belehrung (Thorah) werden die fernen Gestade harren (42, 4_c). Jh.' hat ihn zum Lichte für die Heiden gemacht (42, 6_b; 49, 6_b)" und weshalb, aus welchem Grunde? „Damit Jhs.' Heil (= Recht, Religion) herrsche bis ans Ende der Erde (49, 6_b)".

Nun wissen wir, weshalb das Wiederaufrichten der Stämme Jacobs und das Wiederbringen der Bewahrten Israels (49, 6) für den Ebed noch nicht genügend war, weshalb mit seiner Berufung und seinem Berufe als Ebed eine noch größere Aufgabe verbunden war. Jenes war nur ein Beruf an Israel, er sollte wieder gut machen, was Israel durch eigene Schuld zunichte gemacht hatte. Mit diesem zweiten höheren Beruf übernimmt der Ebed den Beruf des Volkes Israel an der Heidenwelt, er tritt in seine weltgeschichtliche Aufgabe ein. Die wahre Religion Israels soll der Ebed nun auch zu den Heiden bringen, ja diese werden ihn als Ebed Jhs.', des allmächtigen, unendlichen Gottes erkennen und auf seine Belehrung, seine Thorah harren. Mit anderen Worten, diese Religion soll auch den Heiden bekannt gemacht und unter ihnen verbreitet werden. Bisher saßen die Heiden mit ganz geringen Ausnahmen fast alle in Dunkelheit und Finsternis. Nun aber hat Jh.' seinen Knecht zum Lichte für die Heiden gemacht, daß bis in die fernsten Gegenden der bekannten Erde das Heil Jhs.' verkündet werde, mit anderen Worten, daß die Jh.'-Religion auf der ganzen Erde, in der ganzen Welt verbreitet werde. Der Ebed soll also die Universalität der Religion Jhs.' und Israels für die ganze Welt vermitteln.

Es ist dieses die einzige Stelle im ganzen A. T., wo die Universalität der Religion und der Gnade Jhs.' für alle Welt durch Vermittlung einer Persönlichkeit, eines Mannes ausgesprochen wird. Den Gedanken selbst „Jhs.' Heil für alle, auch für die Heiden" finden wir auch sonst im A. T. (z. B. im Buche Jona), aber der Gedanke, daß dieses Heil allen durch eine Persönlichkeit gebracht werden soll, findet sich nur bei Deutjes. und auch nur an dieser Stelle.

Fast unwillkürlich drängt sich uns dabei die Frage auf: wie kann, wie soll dieses geschehen? Damit treten wir schon in die Behandlung der Sätze ein, die von dem Ergehen des Ebed, von seinem Siege durch Jh.' und von seinem Erliegen unter seine Feinde handeln.

Von seinem Ergehen auf Erden, d. h. von seinen leidensvollen Schicksalen wird Folgendes ausgesagt: „Der Knecht mußte sprechen: Umsonst habe ich mich gemüht, um nichts nnd um Wind habe ich meine Kraft erschöpft (49, 4_a)". Ja dieser negative

Erfolg seiner Thätigkeit hat auch einen positiven zur Seite, der aussagt, was dem Ebed für seine Thätigkeit auf Erden zuteil wird. „Meinen Rücken bot ich dar, wenn sie mich stäupten und meine Backen, wenn sie auf mich einschlugen, mein Gesicht barg ich nicht vor Schimpf und Bespeiung (50, 6)". Infolgedessen war „sein Aussehen unmenschlich entstellt und seine Gestalt der der Menschenkinder so unähnlich wie nur möglich, so daß sich viele über ihn entsetzten" (52, 14). Von Anfang an ist sein Lebensgang einfach, schlicht, prunklos, „einem Reis und Wurzelschoß aus dürrem Lande glich er, er hatte keine prächtige Gestalt und kein besonderes Aussehen, daß man genauer auf ihn geachtet hätte" (53, 2). Ja er war verächtlich, unter den Leuten gering geachtet, mit Leiden und Krankheit sehr vertraut (53, 4_a). Doch nicht für seine eigenen Sünden ward er so hart gestraft, sondern für die unseren; unsere Strafe, Verschuldung, Missethat hat er auf sich genommen, er mußte für unser Heil büßen, damit uns dadurch Heilung widerführe (53, 5). Ja er wurde verhaftet, vor ein Gericht gestellt und zerschlagen; er wurde sogar — und das war das Schlimmste für einen Juden — aus dem Lande der Lebenden fortgerissen — aber wegen der Sünde des Volkes (v. 8), er wurde bei Frevlern begraben, bei Uebelthätern war sein Grabhügel, — er wurde also nicht in einem ehrlichen Grabe, oder einem Erbbegräbnisse beigesetzt — und weshalb? Nur weil er kein Unrecht gethan, keinen Betrug erfunden hatte. Das macht, Jh.' hatte beschlossen, ihn zu zerschlagen, ihn hinzugeben (v. 9 und 10), darum ward er den Sündern zugezählt, nahm die Missethat vieler auf sich und trat für die Sünder ein (v. 12_b).

Da c. 53 nach unserer im I. Teile dargelegten Ansicht höchstwahrscheinlich ein Fragment ist, das der Proset vorgefunden, gekürzt, bereichert, verarbeitet und umgearbeitet hat, um es für seine Weissagung und den damit verbundenen Zweck zu benutzen, so dürfen die hierin enthaltenen Ausdrücke natürlich nicht gepreßt und bis ins Kleinste ausgedeutet werden. Aber das ist auch gar nicht nötig; denn die Idee des Ganzen ist klar: ein einzelner altteſtamentlicher Frommer hat während seines ganzen Lebens Mißhandlungen zu leiden, wird gemartert, geplagt, in Haft genommen, vor Gericht gestellt, ja auch getötet und begraben — das alles aber nicht etwa für seine Missethaten, sondern für die Sünde seines Volkes. Dieser Grundgedanke — etwa mit Ausnahme des stellvertretenden Leidens —

könnte sehr gut einen einzelnen konkreten Vorfall zum Vorwurf gehabt haben. Dtjes. fügte vielleicht den Gedanken des stellvertretenden Leidens hinzu, malte das Bild weiter aus und gestaltete es wo möglich noch individueller, persönlicher im Hinblick auf seinen Ebed, der demnächst erscheinen sollte. Er wird von Gott als Bund unter das Volk gesandt, um es heimzuführen ins Vaterland und in der Heimat das wahre Recht Jhs.' zu begründen und wiederaufzurichten. Ersteres war geschehen, das zweite noch nicht. Um auch dieses durchzuführen, muß der Ebed viel Schweres auf sich nehmen, ja selbst den Tod erleiden. Hier ist ein Gedankensprung. Wie kommt der Profet zu der Thatsache des Leidens für andre? Forscher und Kritiker können diesen Gedankensprung durch kritische, theologische oder psychologische Mittel nicht erklären. Wir stehen hier aber vor einer Gottes-Offenbarung, die wir in keiner Weise eliminieren können. Bei näherem Zusehen finden wir aber ein Leitseil, das uns zu jenem Gedanken hinführt und ihn uns verständlicher macht. Und dieses liegt in der Doppelbedeutung des Ebed, in der eigentümlichen Beziehung zwischen jenem großen Ebed, dem Volke und diesem Ebed, der Einzelperson.

War nicht auch das Volk Jsrael von vielen Völkern zerschlagen, verwundet, bis aufs Aeußerste gemartert, zerrissen, verhöhnt, Jerusalem von den Chaldäern erobert, der König geblendet, das Volk als solches aufgerieben durch Wegführung ins Exil? Denn ein israelitisches Volkstum konnte ja nur im Lande Jsrael fortbestehen, wo Tempel und Gottesdienst in Ordnung waren. Wahrlich „fortgerafft ist es aus dem Lande der Lebendigen" — die Heidenvölker führten nach israelitischer Anschauung kein Leben in Gott, waren also tot. Jn Babylonien findet das Volk seinen Tod und sein Grab; dieses war unter Frevlern, den heidnischen Chaldäern, und sein Grabhügel unter den Uebelthätern, solches sind ja alle Heiden. Und das geschah alles, weil Jh.' beschlossen hatte, es zu zerschlagen.

Trotz dieser passenden und wirksamen Parallele bleibt aber immer noch „ein unteilbarer Rest" übrig, der wieder nicht aufs Volk paßt, sondern auf den Einzel-Ebed. Das ist die Stellvertretung des Leidens; denn das Volk hatte nicht für die Sünden anderer — etwa der Heiden, was ein dem A. T. ganz fremder Gedanke wäre — sondern nur für seine eigenen gelitten, während

der Einzel-Ebed sein ganzes Leiden nur für die Sünde anderer, nämlich seines Volkes trägt.

Doch sehen wir weiter, wie es dem Ebed ergeht, was ihm für sein Leiden zuteil wird.

Er hat natürlich viele Feinde, die ihm all' dies Uebel zufügen, aber sie alle empfangen auch ihre Strafen: Seine Widersacher und Rechtsgegner können ihn nicht schuldig sprechen, im Gegenteil: sie werden alle verschwinden wie ein Gewand, das von der Motte zerfressen wird (50, 9). Jener Ebed bekommt von Jh.' Recht. Sein Recht besteht bei Jh.' und sein Lohn bei seinem Gott (49, 4_b), er ward geachtet in den Augen Jhs.' und sein Gott war seine Stärke (49, 5_c). Jh.' war sein Helfer und ließ ihn nicht zu Schanden werden, er gab ihm ein ehernes, steinhartes Gesicht, Antlitz, um alle diese Beschimpfungen abzuwehren oder zu ertragen (50, 7). Jh.' rechtfertigt ihn und hilft ihm (50, 8. 9). Aber auch äußerlich, offenkundig vor den Menschen, will Jh.' seinen Knecht glänzend rechtfertigen, auch die Menschen sollen es sehen, daß Jh.' sich zu ihm hält. Nicht nur das ganze Thun des Knechtes ist trotz aller seiner Leiden einsichtig und klug, sondern er wird auch hoch kommen, sich erheben und sehr groß werden (52, 13), so daß große Völker vor Staunen aufspringen werden und gewaltige Fürsten vor Ueberraschung verstummen, weil sie Staunenswertes sehen und hören werden (52, 15).

Und was das Wunderbarste und Herrlichste ist: trotz seines schmählichen Todes und schimpflichen Begräbnisses soll er doch Nachkommen sehen und lange leben, d. h. also doch nichts anderes, als er wird wieder auferweckt werden und dann ein langes reiches Leben führen, wird viele Kinder haben und sein Geschlecht wird fortbestehen. Und durch dieses alles wird Jhs.' Ratschluß an ihm und auch durch ihn vollendet. Nach langer dunkler Grabesnacht wird er das Licht von Neuem sehen und sich daran sättigen (53, 10_b. 11_a). Ja in v. 12 wird es geradezu gesagt, daß er zum Lohne dafür, daß er sein Leben für die Sünder hingegeben hatte, nun unter Großen seinen Anteil haben und Starke zur Beute erhalten sollte.

In den angeführten Stellen schildert der Prophet also weiter, wie jener fromme, mit Leiden behaftete Mann wohl von Feinden verfolgt, aber von Gott gegen sie in Schutz genommen wird, seine

Feinde können ihm schließlich auch nichts mehr schaden, nachdem er einmal gestorben und begraben ist, sie können ihn vor Gott nicht schuldig sprechen. Gott wird sie dagegen verdammen, sie werden spurlos vergehen und ihrer wird man nicht mehr gedenken. Die rechtliche Wiederherstellung jenes Ebed dagegen von Gott kann sich der Profet nicht anders denken, als daß auch sein Leben wiederhergestellt und dazu der Ebed selber vom Tode wieder auferweckt wird. Wird dieses auch nicht offen gesagt, so liegt es doch in den Worten „er wird Nachkommen sehen, lange leben" — denn dazu mußte er vorher doch wieder zum Leben gekommen sein. Und wo er jetzt erst einmal wieder unter den Lebenden weilt, wird er auch sehr bald zu großem Ansehen und hoher Ehre gelangen. Ja so Großes wird er dann vollbringen, daß die Völker und ihre Fürsten in Staunen geraten sollen. Der Profet denkt sich also thatsächlich die Auferstehung eines einzelnen frommen Mannes und nach derselben noch ein langes Leben mit großer Nachkommenschaft. Letzteres war für den Israeliten die Hauptsache. Das Schrecklichste war, ohne Nachkommen in die Grube zu fahren, das Schönste: auf eine große Familie und zahlreiche Nachkommenschaft hinzublicken, die da ist „wie der Sand am Meere, wie die Sterne am Himmel", denn in ihr lebte das Geschlecht fort.

Noch ein sonderbarer Zug findet sich bei der Schilderung des frommen Dulders. All' das, was er der Gerechte erduldet hat, that er für die vielen, die nicht gerecht waren, um sie dadurch gerecht zu machen. Es ist also doch ganz deutlich davon die Rede, daß ein Gerechter Leiden, ja selbst den Tod erduldet für viele andere, die nicht gerecht sind, an Statt ihrer. Darum kommen wir nun einmal nicht herum. Und dieser Gedanke ist absolut neu in der Hl. Schr. A. T.'s. Ob der Profet ihn in dem Bruchstück schon vorgefunden, oder selbst erst geprägt hat, wissen wir nicht.

Auch hier findet sich wieder eine gewisse Parallele mit dem Volks-Ebed. Israel, das zum Volksekel geworden war, hatte in Babylonien als Volk seinen Tod gefunden, dann aber hatte Gott es wieder erweckt, die erstorbenen Gebeine Israels waren zum neuen Leben erwacht, das Volk war aus dem Grabe herausgekommen und sollte nun ein neues Leben führen. (Siehe auch H. Schultz[1]):

1) Altteſt. Theolog. V, 1896, S. 595.

„Das Exil in Babylon ist der Tod des Volkes und das Ende desselben muß die Volksauferstehung sein. Die Heimkehrenden betrachten den Tod als etwas, was hinter ihnen liegt und fühlen das neue Leben ihres Volkes als das ewige".) Alle, die früher über das Volk triumphiert hatten, mußten jetzt zu Schanden werden, wenn sie seine Herrlichkeit sahen. Die feindlichen und heidnischen Völker sollten vergehen und verschwinden wie ein mottenzerfressenes Gewand, Israel sollte allein vor Gott Recht behalten. In dem Vorbilde, dem Typus des Einzel-Ebed lag also eine gewaltige Trostweissagung für das ganze Volk.

Mochten auch die Verhältnisse in Jerusalem und in der Heimat trostlos sein und den kühnen Hoffnungen gar nicht entsprechen — nur getrost, Israel war jetzt vom Tode auferstanden, sollte über alle Feinde und Neider triumphieren, und was die schönste Verheißung war, es hatte eine große, reiche Zukunft vor sich. Unter den Großen der Erde sollte sein Teil sein und Starke ihm zur Beute anheimfallen; ja das Volk sollte sich vergrößern und verbreitern und lange dauernden Bestand haben.

Jetzt werden wir auch besser verstehen, warum das letzte Ebed-Stück 52, 13—53, 12 nur in der Heimat, nach der Rückkehr aus der Verbannung geschrieben sein kann. In Babylonien war das Volk Israel tot, dort lag sein Grab, aber aus diesem Grabe ist es befreit, wiedererweckt zu neuem Leben. Soeben ist es aus seinem Grabe herausgeführt und in die alte Heimat zurückgebracht. Noch lastet etwas von der Todesstarre über dem Volke und das Totengewand kann es noch nicht ganz abstreifen, aber schon sieht man unter den bleichen Zügen, den eingefallenen Wangen neues Leben schimmern. In diesem Augenblick bringt der Prophet durch die Gestalt des getöteten und zu neuem Leben erwachten frommen Dulders allen seinen Volksgenossen zum klaren Bewußtsein, daß sie dieselbe schöne und reiche Zukunft vor sich haben. „Seht, das seid ihr, Volk Israel, und das sollt ihr einstmals werden". Vor dem Auszuge, in Babel wäre kein Raum und keine Stimmung für ein solches Auferstehungsbild gewesen.

Es liegt uns nunmehr ob, auf Grund der gewonnenen Resultate festzustellen, welches das geistige Bild gewesen ist, das sich der Prophet von seinem Ebed gemacht hat; denn ebensowenig wie ein Maler malt und ein Bild-

hauer meißelt, ohne das ideale Bild seines Gemäldes, seiner Statue, von vornherein im Geiste vor sich zu sehen, kann auch ein Profet eine längere und so gewaltige Weissagung aussprechen, ohne das ideale Bild, das ihm dabei vorschwebte, klar vor Augen zu haben. Die Nebenfrage ist nur die, ob sich die Idee seiner Weissagung, d. h. also der Ebed, den er im Geiste vor sich sah, im Laufe der Zeit von der ersten bis zur letzten Weissagung infolge der Zeit- und Weltereignisse verändert hat, oder ob er derselbe geblieben ist.

Im Gegensatz zu den verschiedenen über die Person des Ebed aufgestellten Ansichten, stellen wir uns auf den festen Standpunkt unserer gewonnenen Resultate, nämlich:

1) daß der Ebed nicht ein Kollektiv, eine Masse, auch nicht die individuelle Zusammenfassung, die Personifikation einer solchen sein kann, sondern eine Einzelpersönlichkeit sein muß;
2) daß dieser Ebed als Befreier und geistiger Erneuerer seines Volkes, sowie als Erleuchter der Heiden gedacht ist;
3) daß in seinem Ergehen ein für das Volk vorbildlicher Typus geschildert ist,

und suchen nunmehr die Persönlichkeit des Ebed uns klar vor Augen zu stellen.

Sollen wir sie mit kurzen Worten skizzieren, so möchten wir sie am liebsten nennen

eine Gestalt sicherer Erwartung,
sehnsüchtiger Hoffnung,
profetischer Schauung.

I. Der Ebed ist eine Gestalt sicherer Erwartung. Der Profet ist ein Kind seines Volkes und seiner Zeit. Seine Bildung bestand in der Kenntnis der Volksgeschichte, seine Gelehrsamkeit schöpfte er aus den Schriften der Profeten und alten Schriftsteller. Er dachte, er litt, er liebte, hoffte und entsagte mit seinem Volke. Nun war seit einem Saeculum die Sünde des Volkes immer mächtiger, und seine Schuld vor Jh.' immer größer geworden. Das nationale Unglück, das das Volk erlebt hatte und noch erleben sollte, wurde von den Profeten stets auf die Versündigung des Volkes zurückgeführt, speziell die Profezeiungen Jeremias sind voll von solchen Strafandrohungen. Alle Weissagungen der letzten Zeit vor dem Exil drängen hin auf eine Wegführung des Volkes zur Strafe für seinen Abfall von Jh.' Es war ja auch fast mit

den Händen zu greifen, daß Israels Schuld, sein Götzendienst, die Unsittlichkeit in allen Volksschichten, die Bedrückung der Aermeren, das lasterhafte Leben der Vornehmen, die Ascheren und Masseben eine Strafe des eifersüchtigen Bundesgottes herausfordern mußten. Jeder denkende, mit seinem Volke fühlende und gottesfürchtige Mann mußte ja auf den Gedanken kommen, es geht so nicht länger weiter. Israel muß hinein in Tod und Verbannung, es muß eine Zeit der Strafe, der Auflösung und Zersetzung durchmachen, ein reinigendes Gewitter ist durchaus vonnöten für das von Fäulnis durchsetzte Volk. Aber sofort wird es den Männern Gottes auch klar: Nach diesem Gewitter wird die Luft wieder rein, aus der Verbannung wird Israel befreit werden, aus dem Grabe, das es in Babylonien finden soll, wird es wieder auferstehen, hervorkommen und ein neues Leben im alten Vaterlande beginnen. Babylonien ist das Grab für das alte Israel, aus diesem Grabe sollte das neue hervorgehen: so wird die Verbannung von den Profeten aufgefaßt.

Deutjes. lebt am Ende der Verbannung. 60 Jahre sind seit der ersten Wegführung, 50 seit der Zerstörung Jerusalems verflossen. Es ist alles eingetroffen, was die Profeten, seine Vorgänger geweissagt haben: die Hauptstadt Jerusalem ist zerstört, das Volk ist zerstreut unter eine fremde Nation, bedrückt durch fremdländische Verhältnisse, verhindert, seinen Gottesdienst im Tempel zu feiern, alles seufzt unter der Strafe Jhs.' — Die wenigen Israeliten, die wirklich glücklich und zufrieden in Babylonien lebten und sich nicht heimsehnten nach dem Lande der Väter, können gegenüber der großen Masse des Volkes gar nicht in Erwägung kommen.

Nun ist es alles so, wie es die Profeten verkündet haben: Wie wird es weiter werden? Werden die profetischen Stimmen auch weiter in Erfüllung gehen? Was melden denn die Profeten von dem Ende des Exils?: „Fürwahr, es wird die Zeit kommen, ist der Spruch Jhs.' —, da will ich David einen rechten Sproß erwecken, der soll als König herrschen und weise handeln und Recht und Gerechtigkeit im Lande üben; in seinen Tagen wird Juda geholfen werden und wird Israel in Sicherheit wohnen, und dieses wird sein Name sein, mit dem man ihn benennen wird: Jh.' ist unsere Gerechtigkeit (Jerem. c. 23, 5. 6). Ferner: „So spricht Jh.', der Gott Israels: Wie diese Feigen gut sind, so will ich die Ge-

fangenen Judas, die ich von diesem Orte hinweg ins Land der Chaldäer geschickt habe, freundlich ansehen und mein Auge freundlich auf sie richten und sie in dieses Land zurückbringen, daß ich sie aufbaue und nicht wieder einreiße und sie einpflanze und nicht wieder ausreiße, und ich will ihnen Einsicht verleihen, daß sie mich erkennen, daß ich Jh.' bin. Alsdann sollen sie mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein, wenn sie sich von ganzem Herzen zu mir bekehren" (Jerem. 24, 5—7). „Und ein Machthaber für ihn (Jacob) soll ihm entstammen und ein Gebieter für ihn aus seiner Mitte hervorgehen. Und ich will ihn mir nahen lassen, daß er zu mir herantrete, — denn wen gäbe es, der sein Leben daran wagen sollte, zu mir heranzutreten?" (Jerem. 30, 21).

Vergleiche auch die berühmte Stelle Jerem. 31, 31—34. Ferner: Micha IV, 6. 7: „An jenem Tage ist der Spruch Jhs.', will ich sammeln, was abseits geraten, und zusammenbringen, was versprengt ward, und die, denen ich Schaden gethan habe, und will, was abseits geraten, am Leben erhalten, und was in die Ferne gekommen, zu einem zahlreichen Volke machen. Und Jh.' wird König über sie sein auf dem Berge Zion von nun an auf ewig". Derselbe Gedanke ist in Zephanja III, 19_b enthalten. Vergleiche noch besonders Hesek. c. 37, 1—14 (dem Gedanken nach), und v. 23—28. Diese Stellen, deren Integrität wohl nicht anzuzweifeln ist, beweisen, wie mächtig bei den Profeten die Anschauung war von einer drohenden Strafe Israels, aber auch von einer Errettung des Volkes. Ihre Zahl ließe sich leicht noch vermehren, ja es könnten im weiteren Sinne alle die Stellen herangezogen werden, die davon reden, daß Jh.' der Bundesgott Israel, sein verstoßenes Eheweib wieder annehmen und einen neuen herrlicheren Bund mit ihm schließen werde (s. besonders Jer. 31, 33 „Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz, und so will ich ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein"; v. 34 — „denn ich will ihnen ihre Verschuldung vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken"). Und wenn Israel auch zehnmal gesündigt hat und fremden Göttern nachgelaufen ist, so will Jh.' doch seiner des Weibes seiner Jugend nicht vergessen, sondern sich seiner wieder erbarmen. Der feste und sichere Grundstein, auf dem sich die ganze Religion Israels aufbaut, der nie wanken und weichen kann, ist ja der Bund, den Jh.' mit seinem Volke geschlossen hat. Diese Vor-

stellung war jedem Israeliten in Fleisch und Blut übergegangen. Um wieviel mehr dachte man jetzt in der Verbannung an den Bund Jhs.', der doch nicht gebrochen werden durfte, und erinnerte sich gern an alle vorhandenen Trostweissagungen. Es wurde alles hervorgeholt, was in der Seele und dem Gedächtnis des Volkes schlummerte von einer Befreiung aus dem Exil, von einer Heimkehr ins Vaterland, von einer neuen ruhmreichen glänzenden Zeit. Es lag in der Natur der Sache und war auch in den früheren Profezeiungen schon angedeutet (Jerem. 23, 5—6; Jerem. 30, 26), daß diese Befreiung und Erneuerung des Volkes sich nicht aus ihm selbst heraus vollziehen könne, daß nicht der ganze Volkshaufe sich plötzlich aufmache, gegen die Chaldäer ankämpfen, ihr Joch von seinen Schultern streifen und dann insgesamt aus Babylon herausziehen könne; sondern Volk und Profeten erwarteten wohl einen Befreier, einen Retter, der dieses Wunderwerk vollbringen, sich an die Spitze Israels stellen und es im Triumphe heimwärts führen sollte. Solch' große Volks-Errettungen sind von jeher in der Menschheits-Geschichte menschlich vermittelt gedacht worden. Gott würde zur rechten Zeit sich schon den rechten Mann erwecken, der seine Beschlüsse ausführen und das Recht vollbringen sollte. Ja das dem Profeten (Dtjes.) bekannte Deuteronomium bietet in seinem 18. Cap. einen deutlichen Hinweis darauf, daß Jh.' aus der Mitte des Volkes einen Mann erstehen lassen werde, der das Volk das Rechte lehren würde, wenn es nur auf ihn hörte. Ist auch von jenem Profeten als Befreier des Volkes dort (Deuter. 18, 15. 18) zunächst noch nicht die Rede, so doch als Beauftragten Jhs.', durch dessen Mund Jh.' zu seinem Volke rede. Selbst wenn man mit H. Schultz[1]) „die Stelle weder auf einen bestimmten messianischen Profeten der Endzeit, noch auf den idealen Profeten deuten" kann, sondern nur so verstehen darf „Gott will zur rechten Zeit stets einen Profeten erwecken", so haben wir ja an jener Stelle doch gerade das, was Dtjes. vorgeschwebt hat; er erwartete nun, daß Jh.' sich wieder einen Profeten erwecken werde, der allen Hoffnungen und Ansprüchen, die man an ihn stellte, gerecht würde. Die göttlichen Verheißungen waren doch nun einmal da „Einen Profeten will ich ihnen aus der Zahl ihrer Volksgenossen erstehen lassen, wie Du;

1) Alttest. Theolog. V, S. 626.

dem will ich meine Worte in den Mund legen, und er soll ihnen alles verkündigen, was ich ihm auftragen werde", — es wäre verwunderlich gewesen, wenn Dtjes. in dieser Zeit, wo das Volk notwendig einen Propheten brauchte, nicht an jenes Verheißungswort gedacht hätte. Ja der erhoffte und ersehnte Befreier Israels nahm in der Seele Dtjes.' ganz von selbst die Gestalt eines Propheten an (s. z. B. 42, 1 „mein Erkorner — auf den ich meinen Geist gelegt habe", 50, 4. 5. 8 und zu v. 8 besonders Deuteron. 18, 19). Es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß jene Stelle aus dem Deuteron. dem Propheten mitbestimmend gewesen ist für Bildung seiner Ebed-Figur.

Vergleiche auch Tholuck[1]: „Dem Propheten stellt sich auch vor Augen das Bild des wahren Gottesknechtes und des Propheten der Zukunft, der die Hoffnung des Volkes ist".

Die Erwartung des Volkes gleicherweise wie des Propheten ging dahin: Ein Befreier mußte kommen, denn er war von Gott verheißen, und die Entwicklung der Verhältnisse drängte darauf hin.

Der Ebed Jh.', den der Prophet zeichnet, ist demnach eine Gestalt sicherer Erwartung.

II. Aber der Ebed Jh.' ist auch eine Gestalt sehnsüchtiger Hoffnung.

Es giebt in jedem Volksleben Zeiten der Depression, wo das künstlerische, wissenschaftliche, politische, soziale oder religiöse Leben völlig daniederliegt und sich trotz aller Versuche selbst bedeutender Männer und willenskräftiger Naturen nicht wieder erheben kann. Zuletzt giebt man es auf, aus eigener Kraft eine Aenderung zum Besseren herbeizuführen und vertraut nur noch allein der Zukunft. Von dieser erwartet man alles. Und da wir Menschen menschliche Großthaten uns nur menschlich vermittelt vorstellen können, wenn auch durch die Einwirkung Gottes, so webt sich unsere hoffnungsreiche Phantasie auch bald ein Bild zusammen, das alles in sich vereinigt, was wir von dem Retter des bedrängten Volkslebens erwarten. Wie hat sich das ganze nationale Leben unseres Vaterlandes in den 50er und 60er Jahren zugespitzt auf einen Befreier Deutschlands; der die getrennten Bruderstämme wieder einigen und

1) Die Propheten und ihre Weissagungen, Gotha 1870, S. 162.

ein neues großes Reich herstellen sollte. Man hätte sich wohl beim besten Willen kein genaues Bild machen können von diesem „Herzog der Deutschen", man wußte auch nicht, wann und von wo er kommen, was er vollbringen und wie er es anfangen würde, das Riesenwerk zu leisten. Man wußte nur das Eine, er würde kommen, denn er mußte kommen. Was man hofft, das glaubt man so gern. Und die Hoffnung ist nicht betrogen. Gott hat den rechten Retter gesandt und Deutschland frei gemacht. Gegenwärtig ist man fast geneigt, einen sozialen Befreier, Retter und Reformator zu erhoffen. Um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts ersehnten alle frommen Herzen unseres Vaterlandes eine Reformation an Haupt und Gliedern — und der Jubel, mit dem Martin Luther aufgenommen wurde, ist nicht zum Wenigstens darauf zurückzuführen, daß man einen Reformator erwartet hatte.

In ähnlicher Lage befanden sich auch die Israeliten gegen Ende des babylonischen Exils. Man erwartete einen Befreier nicht nur, man erhoffte und ersehnte ihn auch. Mit der ganzen Glut seines Volkes, mit der lebendigen Phantasie des Morgenländers dachte und sann und träumte unser Prophet, ein Israelit nach dem Geiste, von dem, der da kommen sollte und Israel wieder frei machen und es heimbringen in die sicheren Wohnstätten Kanaans. Dieser Mann, dieser Retter mußte ja kommen, das sagte ihm eine Stimme in seinem Innern. So hochgespannt waren seine und seiner Volksgenossen Erwartungen, so sehr erhoffte man den Befreier womöglich jeden Tag, daß jeder über das Mittelmaß hinausragende Mann sich mit Leichtigkeit hätte zum Volksführer aufwerfen können, allerdings wohl nur für kurze Zeit! Was Wunder, daß unser Prophet sein Auge auch auf Koresch, den Sturmvogel aus dem Norden, den Mann von Gott erweckt, gerichtet hatte? Doch gar bald mußte er sehen, daß dieser Mann doch nie Israels Befreier sein konnte, das mußte ein anderer sein. Wer Israel, den treuen Knecht Gottes befreien und wiederherstellen wollte, mußte selber ein Gottesknecht sein, ein Israelit aus der Mitte des Volkes und doch ganz besonders begnadigt durch Gottes Geist. Alles, was der Prophet für sein Volk und für sich erhoffte, läßt er von diesem Gottesknechte geschehen: die Befreiung aus dem Exil, die Heimführung nach Kanaan und vor allem die geistige Befreiung (42, 7) und sittliche Erneuerung (42, 3_b. 4_b) des Volkes. Und hier klingen die Melodieen, die

sich in des Propheten Seele erheben und zum Bilde des Ebed zusammenfügen, wunderbar an alte Weisen, längst verschollene Weissagungen an. Was in der Väter Vorzeit einst gesungen war vom Sohne Davids, was der I. Jesaja und Micha einst geweissagt hatten von dem Sproß aus dem Stamme Isai, auf welchem der Geist des Herrn ruht, von dem Durchbrecher aller Bande, von dem Herrscher in Israel — das durchzieht des Propheten Seele in weihevoller Erinnerungsstunde und findet in ihm einen mächtigen Widerhall.

J. Ley[1]) und J. W. Rothstein[2]) wollen in dem Knecht Gottes schließlich nur „den von den früheren Propheten verheißenen Erlöser oder Messias" finden. Eine sachliche Hindeutung auf jene Messias-Persönlichkeit findet allerdings nicht statt (mit Ausnahme etwa von c. 53, 2_a), was ja die Gegner jeder messianischen Deutung stets betonen, aber ideell liegt eine große Verwandtschaft zwischen unserem Ebed und jenem Messias vor.

Und dieser Ebed, diese Gestalt sehnsüchtiger Hoffnung wächst in des Propheten Seele bis ins Ungeheure. Es ist jetzt für ihn zu gering, nur die Stämme Israels wieder aufzurichten und in der Heimat neue Lehre zu begründen, nein der Ebed soll auch die Heidenwelt erleuchten, auf daß Jhs.' Heil, Israels Religion herrsche bis an die Enden der ganzen Erde. Deutlicher kann die weltgeschichtliche Mission des Ebed doch nicht ausgedrückt werden.

Doch die Erfüllung der glühenden Hoffnungen des Propheten gestaltete sich in der Zukunft etwas anders, als er erwartet hatte. Es geht ja oft so, daß Gott die erhoffte Rettung eintreten läßt, aber auf wesentlich anderem Wege, als wir es gedacht und wohl auch gewünscht haben. Die Erlaubnis zur Heimkehr wurde gegeben durch einen fremden Feldherrn. Israel kehrte heim, ohne von dem erhofften Ebed geführt zu werden. Das Volk nahm Besitz von den heimischen Stätten, aber kein Ebed begründete nun in der Heimat das Recht. War die Hoffnung des Propheten zu Schanden geworden? O nein, sie lebte fort in seiner Brust und ließ noch einmal gewaltige Töne erklingen, wenn auch in etwas anderer Tonart. Noch giebt er die Hoffnung auf den Ebed nicht auf; wenn er ihn auch nicht mit Namen nennt, wir wissen es doch und fühlen es

1) a. a. O. S. 90 ff.

2) Einleitung ins A. T. von Driver, S. 261.

durch, daß es derselbe Ebed ist, auf den er seine Hoffnung im letzten Liede setzt.

Es ist das alte Menschheitslied von Sünden-Elend und Erlösung, das uns da entgegentönt, Akkorde, die bei den Völkern und Menschen der Urzeit ebenso nachhallten, wie in den Herzen der heutigen Erdbewohner. Und unser Prophet kann es singen aus tonerfüllter Brust. Jetzt weiß er es, wohin all' sein Verlangen ging, was er suchte bei seinem Ebed, was er hoffte, wonach er sich sehnt, was ihn drückte und was ihm fehlte: es war die Menge seiner Sünden gewesen, die ihn hatte rufen lassen nach einem Befreier, es war die Sünden-Menge des Volkes, die einen Retter aus allen Banden erheischte. Wer von diesen Ketten befreit war, fühlte auch keine anderen mehr, für den mußte eine goldene Zeit seligen Glückes beginnen. Ja der Ebed mußte kommen, aber nun nicht mehr als sieghafter Befreier aus feindlichen Banden, sondern als demütiger, zerschlagener und verwundeter, die Sünden des Volkes und der Einzelnen tragender Knecht Gottes: „Die Buße für unser Heil lag ihm auf, und durch seine Verwundung ist uns Genesung widerfahren" (Jes. c. 53, 5_b).

III. Schließlich ist der Ebed auch eine Gestalt prophetischer Schauung; denn die Gestalt, die er so sicher erwartete und so sehnsüchtig erhoffte, mußte dem Propheten doch irgend wie, irgend wann und irgend wo vorschweben, er mußte doch wie jeder große Künstler — und das war er — ein Idealbild im Herzen tragen von dem, was seine Lieder besangen, seine Trostsprüche aussagten. In welcher Gestalt nun erwartete er den Knecht, wann würde er erscheinen und wo sollte der Schauplatz seiner Thätigkeit sein?

Der Ebed war zunächst der Befreier aus der Verbannung, also mußte er doch wohl unmittelbar nach dem Exil erscheinen; denn dieses sollte durch ihn ja ein Ende erreichen. So sah der Prophet in den 3 ersten seiner Lieder ihn gleich nach dem Exil auftreten, um sein Volk heimzuführen. Und als man doch heimgekommen war ohne eines Ebed Führung, und der Prophet schmerzerfüllt sein letztes Lied niederschrieb, da war es auch die nächste Zukunft, in der er seinen Ebed kommen und für des Volkes Sünde büßen sah. Demnach ist zuerst Babylonien, dann das Heimatland der Schauplatz für das Auftreten des Ebed.

Und in welcher Gestalt stand der Ebed vor dem geistigen Auge des Profeten? Denn ganz nebelhaft und verschwommen konnten die Umrisse dieses Knechtes doch nicht mehr sein nach den ganz individuellen und speziellen Zügen, die in den einzelnen Liedern ihm beigelegt waren.

Sah der Profet in dem Ebed einen König verkörpert, der nach der Weise der alten Könige Israels dem Volke voranziehen würde, ein Heerführer und ein Herzog, der seine Schildknappen und Bannerträger hinschicken sollte in die Hütten der Juden, der durch die Straßen Babels ziehen und mit lautem Posaunenstoß der Freude alle Exulanten auffordern, seinem Zuge sich anzuschließen und ihm Heeresfolge zu leisten, der dann in der Heimat ein neues glänzendes Reich errichten und die zerstreuten Stämme Israels unter sein Scepter versammeln, der das Land wieder einrichten und die verödeten Besitztümer wieder anweisen und Recht und Gerechtigkeit in Israel wiederherstellen sollte?

Oder ist es ein großer, gottbegnadeter, geisterfüllter Profet, den Dtjes. da kommen sieht, ein Profet, von Gott erweckt, wie einst Moses, auf dem Gottes Geist ruhte, der die Thorah Jhs.' nicht nur in der Heimat, sondern weit über ihre Grenzen hinaus wieder bekannt machen, der den neuen Bund Jhs.' mit seinem Volke, durch dessen Befreiung aus dem Exil von Neuem geschlossen, versiegeln sollte mit einem ewig goldenen Siegel, ja der leuchten sollte als ein Licht für alle Völker, so daß die Heiden und ihre Könige bestürzt auffahren vor dem Glanze, der von Zion ausgeht?

Oder ist es schließlich eine priesterlich-weihvolle Gestalt, in der der Ebed erscheinen wird, die die Sünden des ganzen Volkes am großen Versöhnungstage sühnen sollte durch Darbringung nicht von Lammes- oder Bocksblut, sondern seines eigenen heiligen und Gott wohlgefälligen Blutes, ein Hoherpriester, der jedoch nicht für immer dahingerafft, sondern wieder eingesetzt in das Land der Lebendigen lange Zeit leben, die fernsten Geschlechter schauen und den Ratschluß Jhs.' vollenden sollte?

Keiner dieser Gestalten gleicht der Ebed des Profeten vollständig, doch von jeder hat er etwas. Es sind die durch die Jahrhunderte geheiligten Traditionen Israels, dieses Erwählten Gottes, seines Lieblings unter den Völkern, und es sind die Fühlfäden in eines edlen, frommen Menschen Brust, die sich stets einem Retter

aus der Not, einem Herzog der Seligkeit, ja einem Führer zur ewigen Heimat im Licht entgegenstrecken, und es ist nicht zum letzten der Geist des allmächtigen Gottes, der mit heiligen Schwingen auf des Profeten Seele sich niederließ: Diese 3 Faktoren bewirkten, daß vor dem geistigen Auge Deuterojesajas aus dem dichten Nebel der Zukunft die lichtvolle Gestalt des Ebed sich langsam herauslöste, allerdings nicht scharf umrissen, nicht klar sichtbar, aber doch wirkend in seiner Erscheinung, leuchtend durch seinen milden Glanz, wärmend durch das von ihm ausgehende Feuer. Kurzum der Ebed ist dem Profeten ein Idealbild der Zukunft, in welchem alle Hoffnungen, alle Erwartungen erfüllt, alle Sehnsucht gestillt, alle Schmerzen geheilt, alles Gebundene gelöst, alles Gefangene befreit, alles Irdische geweiht werden sollte, ja der wahre Erlöser Israels und der Heidenwelt, — der ganzen Menschheit.

Man könnte an dieser Stelle die Frage erheben, wie die rein zukunftsgeschichtliche Auffassung des Ebed Jh.', die von uns vertreten wird, sich vereinigen lasse mit den Stellen der Ebed-Jh.'-Lieder (49, 1 ff.; 50, 4 ff.), wo ganz deutlich vom Ebed und seinen Schicksalen in der Vergangenheit die Rede ist. Der Profet berichtet doch über etwas, was schon geschehen ist: die Rede und das Ergehen des Ebed, und knüpft daran eine Erwartung und Hoffnung, die erst in der Zukunft in Erfüllung gehen konnte. Wie ist beides zu vereinigen?

Darauf erwidere ich einmal mit meinen obigen Ausführungen, wo der Vermutung Raum gegeben ist, daß der Profet schon im Besitze des Fragmentes aus c. 53 gewesen sei, weil sich in c. 49, 4 und 50, 6 schon der Gedanke des leidenden Knechtes finde, und daß ferner dem Profeten in der damaligen Zeit auch thatsächliche Vorbilder, vielleicht sogar in der allernächsten Nähe für die Konzipierung seiner Ebed-Figur vorgeschwebt und vorgelegen haben. Er brauchte einfach nur sich in das Gedanken- und Seelenleben irgend eines dieser Gottesknechte hineinzuversetzen und dessen Empfindungen und Worte zu rekapitulieren.

Außerdem liegt es der orientalischen Auffassungs- und Darstellungsweise durchaus nicht fern, wenn der Verf. die Schilderung von Vergangenem einem Individuum der Zukunft in den Mund legt. Er benutzt das vorhandene Material, thatsächlich vorliegende

Ereigniſſe, verſetzt ſich in die Zukunft und in die Seele ſeines Ebed und läßt dieſen ebenſo von ſich in der Vergangenheit reden, wie es geſchehen könnte bei einem Mann, deſſen Leben und Thaten der Gegenwart angehören. Auf dieſe Weiſe wird die Schilderung lebendiger, die Anſchauung klarer und faßlicher, die Perſon und das Ergehen des Ebed ſelbſt intereſſant und Intereſſe weckend.

Ich führe kurz einige Anſichten über den Ebed Jh.' an, die mit unſerer im Weſentlichen übereinſtimmen: Orelli[1]) „Der Profet hat beſtimmt erwartet, was er ſchaute: ein vollendetes Werkzeug des Höchſten, das alle Vorzüge der bisherigen vereinigend und ihre rätſelhaften Widerfahrniſſe im Vollmaße durchlebend, das Werk der inneren und äußeren Erlöſung vollbringen werde".

Umbreit[2]): „Während der Profet von dem Volke oder dem beſſeren Teile desſelben oder von ſich ſelbſt zu reden ſcheint, geht er unvermerkt zum geiſtigen Urbilde eines Gottesknechtes im neuen Vaterlande über. Der zukünftige Knecht Gottes iſt immer Hauptperſon in dem ganzen Stücke, inſofern zu Anfang und zu Ende des Ganzen ſein Bild zum Vorſchein kommt, gleichſam der geiſtigſte Strahl des Widerſcheines von dem in der Gegenwart des Sehers durch Leiden verherrlichten Profetenſtande im höchſten Glanze ſeiner weltbeſeligenden Hoheit, — der Meſſias".

Bleek[3]): „Der Charakter des Knechtes Gottes iſt hier noch mehr als in den bisherigen Abſchnitten auf eine ſo ideale Weiſe geſchildert, daß dem Profeten offenbar das Bild eines ſolchen in ſeiner höchſten Vollendung vorſchwebte, wie es bis dahin in keinem einzelnen der Knechte Gottes realiſiert war und überhaupt nie realiſiert iſt in irgend einem, außer in dem, der ohne alle Sünde, „der zugleich der Sohn Gottes im eminenteſten Sinne war".

Am vollkommenſten und klarſten hat H. Schultz[4]) dieſelbe Anſicht über den Ebed, zu der auch ich gelangt bin, in folgenden Worten ausgedrückt:

„Ich bin überzeugt, daß man dem Geſamteindruck der Weisſagung niemals gerecht werden wird, wenn man nicht über den

1) Die altteſt. Weisſagung 1882, S. 452.

2) Stud. u. Kritik. 1828, II „Ueber den Knecht Gottes", S. 310 ff.

3) Stud. und Kritik. 1861, II „Erklärung von Jeſ. 52, 13–53, 12" S. 177 ff.

4) Altteſt. Theolog. V, S. 630.

Begriff des frommen profetischen Volkes hinaus zu einem solchen Idealbilde der Zukunft übergeht. Der Profet hat nicht von einem Individuum der Zukunft reden wollen. Die Gestalt, von der er ausgeht, ist die geschichtlich vorhandene, von der er so oft geredet hat. Aber er wird als Seher über sich selbst hinausgehoben. Die Gestalt, die er schaut, verkörpert sich ihm zur Idealgestalt, in der er das Heil vollendet und alle Rätsel der Gegenwart gelöst sieht. Wenn irgend wo in der Geschichte, der Poesie und der Weissagung, dann gilt es hier, daß der vom Geist Erfüllte mehr gesagt hat, als er selbst sagen wollte und verstand".

Der Vollständigkeit wegen führe ich noch die Ansicht A. Bertholets[1]) an: Bertholet nimmt mit Duhm, Schian und Laue die 4 Ebed-Jh.'-Lieder zusammen und sondert sie vom übrigen Buche ab (S. 5), giebt der individuellen Deutung vor der kollektivischen den Vorrang (S. 7), findte in Jes.-Sir. 39, 1—11 ein den Ebed-Jh.'-Perikopen formell und bis zum gewissen Grade inhaltlich analoges Stück, sieht in dem Subjekt der dortigen Aussagen den Thorah-Lehrer als Repräsentant und Typus des ganzen Standes oder Kreises der Thorah-Lehrer (S. 10) und setzt diese in engste Beziehung zu der Duhmschen Auffassung vom Ebed Jh.' als Thorah-Lehrer.

In Jes. 52 und 53 sieht er einen ursprünglichen Ebed-Jh.'-Spruch: 52, 13—15 und 53, 11_b (von saddik an) und 12, der mit den 3 ersten Liedern zusammengehöre. Diesen unverständlichen und menschliche Fassungskraft fast übersteigenden Spruch habe ein späterer Dichter dem Verständnis seiner Zeitgenossen dadurch näher zu bringen versucht, daß er durch den Hinweis auf eine ihnen wohlbekannte Persönlichkeit seiner eigenen Zeit und ihr Schicksal sozusagen die erklärende Illustration in den älteren Spruch hineinarbeitete (S. 14).

Diese den Zeitgenossen wohlbekannte Persönlichkeit sucht Bertholet in der Zeit des Antiochus Epiphanes und zwar in einem 90jährigen Schriftgelehrten, Namens Eleasar, der sich (nach II. Makk. VI, 18—31) von den Häschern, die ihn zum Genuß einer durch das väterliche Gesetz verbotenen Speise veranlassen wollten, freiwillig zum Tode führen ließ. In diesem Eleasar sieht Bertholet den Märtyrer von Jes. 53 und zieht zum Beweise eine Stelle aus dem (allerdings erst aus nachchristlicher Zeit stammenden) IV. Makkabäerbuche an, wo dem sterbenden Eleasar Worte in den Mund gelegt werden, die mit Jes. 53 wunderbar übereinstimmen (26).

Auf diese Weise datiert Bertholet Jes. c. 53, 1—11_a aus der Makkabäerzeit. Das ganze Stück, Original und Einarbeitung, sei eigentlich nichts als ein Triumphgesang, daß der Märtyrer singen wird (52, 13—15; 53, 11_b. 12), bezw. daß er gesiegt hat (53, 1—11_a), und der Grundton des Sieges und der Freude durch-

1) „Zu Jesaja 53. Ein Erklärungsversuch", Freiburg 1899.

klinge das ganze Cap., ein Ton, den der Verfasser des IV. Makkabäerbuches richtig getroffen habe (S. 32).

Die Beweise für Bertholets Ansicht scheinen mir doch zu schwach und zu weit hergeholt, um größere Bedeutung beanspruchen zu dürfen.

Unsere Ausführungen über den Ebed Jh.', den Knecht Gottes bei Deuterojesaja sind zu Ende und es bleibt uns nur noch übrig, die Ansichten der nach-deuterojesajan. kanonischen Schriften des A. Ts. und die des Christentums, d. h. der heiligen Schriften N. Ts. anzuführen, um zum Schluß noch festzustellen, ob die bewußten Ebed-Jh.-Stücke messianische Weissagungen genannt werden können und inwieweit sie sich erfüllt haben.

Was die nachdeuterojesajan. d. h. nachexilischen Schriften des A. Ts. und die in ihnen sich findende Erwähnung oder Hindeutung auf den Ebed Jh.' Deuterojesajas betrifft, so kommen eigentlich nur Haggai II, 23—Sacharja III, 8 und VI, 12 in Betracht, denn nur in diesen wenigen Stellen ist eine schwache Hindeutung auf jenen Ebed zu finden.

Hagg. II, 23 (am 24. des 9. Monats i. J. 520 gesprochen) lautet: „An jenem Tage, ist der Spruch Jhs.' der Heerscharen, will ich dich nehmen Serubabel, Sohn Schalthiels, meinen Knecht, — ist Jhs.' Spruch — und dich setzen gleich einem Siegelring, denn ich habe dich erkoren, ist der Spruch Jhs.' der Heerscharen".

Sach. III, 8 (am 24. des 11. Monats i. J. 520): „Höre doch, Josua, du Hoherpriester, — denn siehe, ich will kommen lassen meinen Knecht Sproß".

Sach. VI, 12 (Sacharja soll eine Krone verfertigen, sie auf das Haupt des Hohepriesters Josua setzen und zu ihm sprechen:) „So hat Jh.' der Heerscharen gesprochen, nämlich: Siehe ein Mann, dessen Name »Sproß«, und von unten auf wird er sprossen und bauen wird er den Tempel Jhs.'".

Die obigen Worte, die alle a. 520 a. Ch., also 18 Jahre nach der Heimführung der Exulanten aus Babel geschrieben sind, weissagen teils von dem Knecht Gottes „Sproß (Zemach)" genannt, indem sie Reminiszenzen aus Jerem. 23, 5 mit dem Namen „Ebed" aus Deuterojes. verbinden, teils nennen sie Serubabel, unter dessen Führung Israel aus Babylonien ausgezogen, selbst den Knecht Jhs.'.

Man hat in diesen Stellen eine bestimmte Hinweisung teils auf Josua, teils auf Serubabel, als den erhofften und profezeiten Knecht Jhs.' finden wollen und daraus den Schluß gezogen, das heimkehrende und heimgekehrte Volk und mit ihm die nachexilischen Profeten hätten den Hoheprieſter Josua oder den Davidssprossen Serubabel für den Ebed des unbekannten exilischen Profeten gehalten.

Dies scheint nicht unmöglich, wenn man in Erwägung zieht,

daß der Profet selbst die Gestalt seines Ebed in greifbarer Nähe erwartete,

daß ferner dieser Ebed von ihm mit großer Ausführlichkeit und individueller Färbung geschildert ward,

daß ferner das Volk sich nie mit einer reinen Idealfigur begnügt, sondern stets nach einer Verkörperung derselben oder nach einem in konkreter Wirklichkeit lebenden Urbilde sucht,

daß ferner Serubabel und Josua die einzigen (bekannten) damals vorhandenen Persönlichkeiten waren, die für eine Heimführung des Volkes, eine Neugründung des Gottes-Staates und die Aufrichtung eines neuen Gesetzes hätten in Betracht kommen können,

und daß schließlich vielleicht einige Züge in dem Bilde des Ebed auf die eine oder andere dieser beiden Persönlichkeiten hinweisen konnte.

Damit ist alles gesagt, was für die Entstehung und Fortbildung dieser Ansicht angeführt werden könnte. Daß unser Profet selbst wohl nicht an Serubabel und Josua mit seinem Ebed gedacht hat, geht u. E. klar aus unseren obigen Darlegungen hervor.

Ueber die Stellung der synagogalen Literatur zu dem leidenden Gottesknecht von Jes. c. 53 vergleiche man

Gustaf H. Dalman: „Jesaja 53. Das Profetenwort vom Sühnleiden des Heilsmittels", Schriften des Institut. Judaic. zu Leipzig No. 25.

v. Orelli: „Alttestamentl. Weissagung" S. 455 ff.

Weber: „System der altsynagogalen Theologie" S. 344 ff.

Wünsche: „Die Leiden des Messias" 1870.

Besonders aus den Citaten Dalmans geht deutlich hervor, daß

die Synagoge und ihre Vertreter, sowie die Kabbala und ihre Anhänger bis in die neueste Zeit Jes. 53 von einer Einzelperson und zwar von dem leidenden Messias verstanden haben. Näheres siehe in den angeführten Schriften.

Von den Schriftstellern des N. Ts. werden jene Weissagungen vom Ebed Jhs.' als in Jesu Christo, dem Messias erfüllt betrachtet. Zur Vergleichung führen wir an: Römer XV, 21, wo der Erfolg des Auftretens des Ebed in Jes. 52, 15 auch Christo beigelegt wird.

Math. VIII, 17 führt der Evangelist das Wort aus Jes. 53, 4 an und nennt es in Jesu erfüllt, nachdem dieser Besessene geheilt, Geister ausgetrieben und Kranke gesund gemacht hatte.

Petrus geht auf dieses selbe Wort zurück in seinem I. Briefe, c. II, v. 22—25 und deutet das Bild noch weiter aus.

Actor. VIII, 32—35 legt der Evangelist Philippus dem „Mann aus dem Mohrenlande" das 53. Cap. des Profeten Jesaja aus und deutet es auf Jesum, s. Jes. 53, 7. 8.

Marc. XV, 28 sieht in der Kreuzigung und dem Tode Jesu zwischen 2 Uebelthätern das Schriftwort (Jes. 53, $12_{b\alpha}$) „Er ist unter die Uebelthäter gerechnet". Die Lesart dieses Verses ist allerdings streitig und scheint vielleicht aus Luc. XXII, 37 eingetragen, wo Jesus von sich selbst sagt, es müßte noch vollendet werden, was geschrieben stehe, „er ist unter die Uebelthäter gerechnet" und also doch selbst ganz deutlich jene Weissagung Jesajas vom Ebed Jh.' auf sich bezieht.

Wer es noch nicht wüßte, dem müßte es aus diesen wenigen Stellen klar werden, daß Jesus Christus, seine Apostel und ihnen folgend die ganze christliche Kirche das 53. Cap. des Profeten Jesajas von Christo und seinem Leiden und Sterben für uns verstanden hat.

Wir haben nur das Eine noch festzustellen; sind jene vom Ebed Jh.' handelnden Stellen messianische Weissagungen in strengem Sinne, sind sie überhaupt Weissagungen, haben sie sich erfüllt und wie weit?

Von jener groben Auffassung der messianischen Weissagung, wie sie die altkirchliche Theologie und ihre Exege-

ten pflegten, kann bei den betr. Ebed-Jh.'-Stellen natürlich ebensowenig die Rede sein, wie bei anderen sogen. messianischen Weissagungen des A. Ts. Es widerspricht dem Begriff der menschlich vermittelten Gottes-Offenbarung und vor allem des israelitischen immer nur ad hoc weissagenden Profetentums, von einer Sache oder einer Person zu sprechen, die in weiter Ferne liegt, für die Gegenwart, ihre Verhältnisse und Bedürfnisse gar kein aktuelles Interesse hat und deshalb bei den Zeitgenossen auch nicht auf irgend welche Teilnahme rechnen kann. Die israelitischen Profeten haben immer nur ad hoc, d. h. für die Bedürfnisse ihrer Zeit und Zeitgenossen geweissagt; nur die Gegenwart, ihr Leid und ihre Not hatte Interesse für die Profeten und Schriftsteller. Bewußte Weissagungen von Christo, dem Messias können also die Ebed-Jh.'-Stücke nicht sein.

Aber vielleicht unbewußte? wie es doch in den profetischen und historischen Büchern des A. Ts. manche Stellen giebt — ganz gleich, von wem und aus welcher Zeit sie stammen —, die uns nur einen verständlichen und klaren Sinn ergeben, wenn wir sie auf Christum, den Messias beziehen. Auch davon kann bei unseren Weissagungen nicht die Rede sein; denn wie wir oben gesehen haben, ist der ursprüngliche Sinn und die eigentliche Bedeutung und Beziehung jener Ebed-Jh.'-Weissagungen eine ganz andere aktuelle, nämlich „die Befreiung aus dem Exil und die Wiederherstellung des Volkes Israel".

Sind es denn aber überhaupt Weissagungen? Das müssen wir entschieden bejahen. Denn sie beschäftigen sich mit einem Gegenstande der Zukunft, sagen von diesem etwas ganz Bestimmtes aus, stammen von einem Mann, der durch die Lage seines Volkes und seine Stellung unter seinen Volksgenossen, durch die Führung Gottes mit diesem Volke und dessen bisheriges Schicksal wohl veranlaßt werden konnte, eine solche Weissagung zum Troste der Verzagten zu schreiben; — und sie sind schließlich unter der machtvollen Einwirkung des Geistes Gottes entstanden.

Haben sich diese Weissagungen denn nun erfüllt und inwieweit? Deuterojes. erhoffte den Ebed in nächster Nähe, das Volk befreiend und das Verirrte wieder zurechtbringend; fieberhaft gespannt waren Profet und Volk auf den Ebed; aber er

erschien nicht, und das Volk mußte ohne ihn in die Heimat ziehen. Von Neuem hoffte Deuterojes. auf einen Gottesknecht, der durch sein schuldloses Leiden Israel befreien sollte von all' seinen Sünden und die Sünder gerecht machen. Aber siehe da, auch dieses Mal täuschten ihn seine Hoffnungen. *Die Weissagungen vom Gottesknechte haben sich also in der Zeit und unter den Bedingungen, unter welchen sie Deuterojesaja erwartete, nicht erfüllt.*

Aber was bieten jene Stellen denn überhaupt noch Interessantes, wenn sie doch blos eine niemals erfüllte Weissagung darstellen? Nun, das ist ja gerade das Wunderbare, daß jene Weissagungen in der von ihrem Profeten gehofften Weise und Zeit niemals, dafür aber in anderer Zeit und in einer über die höchste Hoffnung noch weit hinausgehenden Weise sich erfüllt haben, ja Cap. 53 fast Wort für Wort, so daß kein Christ mehr diese Profezeiung von ihrer Erfüllung zu trennen vermag. Und der, in welchem diese Profetenworte einer längst verklungenen Zeit wieder aufgelebt sind, um dessen Schultern sie sich wie ein Mantel gelegt haben, der eigens für ihn zugeschnitten schien, dieser Mann ist *Jesus Christus, unser Heiland und Herr.*

Diese höchste Erfüllung der Ebed-Jh.'-Weissagung in Christo erkennen auch Kritiker verschiedener Richtungen willig an, so

Duhm[1]: „(Es ist wunderbar,) daß ein alttestamentlicher Frommer, Dichter, Ekstatiker ein Bild zeichnet, das sich nach Jahrhunderten realisiert, mag es auch in manchen und nicht unwesentlichen Zügen hinter dieser Verwirklichung zurückbleiben".

Kuenen[2]: „De Dienstknecht van Jh.' is niet de Messias, maar treedt op in zijne plaats".

V. Fr. Oehler[3] findet „daß sich aus Vergleich mit anderen altteſtamentl. Stellen mit Sicherheit ergäbe, daß kein anderes Individuum gemeint sein kann, als der Messias selbst".

H. Schultz[4]) endlich sieht in Jes. 52 und 53 „eine profetische Darstellung solch' stellvertretenden Leidens, obgleich der Profet nicht

---

1) a. a. O. S. 378.

2) De Profeten en de Profetie onder Israel, I. Deel, S. 255 ff.

3) Der Knecht Jhs.' in Deuterojes.

4) Der Begriff des stellvertretenden Leidens.

mit der Klarheit auf den Gott-Menschen hindeutet, die die Erfüllung bietet".

Ich möchte die Weissagung Deuterojesajas von dem Ebed Jh'., um allen Mißverständnissen vorzubeugen, nicht eine messianische, sondern am liebsten eine „soterische" nennen, weil sie von einem Soter handelt, der für das Volk Israel, für die Heidenwelt und für jeden Einzelnen kommen soll.

So wie der Prophet ihn sich gedacht hat, ist der Soter niemals gekommen, aber ein halbes Jahrtausend später ist er erschienen als Retter und Heiland der ganzen Welt.

Göttingen, Druck der Univ.-Buchdruckerei von W. Fr. Kästner.

BS1515 .F953
Der Gottesknecht des Deuterojesaja
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00062 7358